

# چندفرهنگ گرایی و حقوق اقلیت‌ها

بحث‌هایی پیرامون حقوق اقلیت‌ها و فدرالیسم:  
نظریه، نقدها و مطالعات موردی

## میثم بادامچی

چکیده‌ی پژوهش‌هایی از:  
ویل کیملیکا، آلن پاتن، سوزان مولر اوکین،  
راجرز بروبیکر، طارق مودود، دفرانسوا بوچر و  
آلن نوئل، مارک کالوه، ایگور پریموراتز و  
الکساندر پاوکوویچ، وین نورمن، افراهیم  
نیمنی (و کارل رنر)، فیلیپ فان پاریس، زید  
عیادت، ویلیام کیس، گورپریت ماهاجان،  
کاترین آدنی، برندن آلیری، ژوست یونگردن،  
آمون چسکین و آنجلا کاجویفسکی، نیکولاس  
مک‌گیهان





# چند فرهنگ‌گرایی و حقوق اقلیت‌ها

بحث‌هایی پیرامون حقوق اقلیت‌ها و فدرالیسم:  
نظریه، نقدها و مطالعات موردی

# دانشکده

ابتکاری برای گردآوری چکیده‌ی بحث‌های دانشگاهی و تجربه‌های جهانی درباره‌ی مسائل محلی

به کوشش: علیرضا اشراقی

دبیر اجرایی: کیانا کریمی

مشاوران: شهرزاد نوع‌دوست، رضا اکبری

مجموعه‌ی دهم:

چندفرهنگ‌گرایی و حقوق اقلیت‌ها

بحث‌هایی پیرامون حقوق اقلیت‌ها و فدرالیسم: نظریه، نقدها و مطالعات موردی

دبیر مجموعه: میثم بادامچی

ویراستار فنی: فرمهر امیردوست



نشر آسو

ویرایش اول، بهار ۱۴۰۳

صورت ارجاع به این مجموعه به انگلیسی:

Badamchi Meysam (ed.). *State and Liberal Multiculturalism: Rethinking Theory and Praxis*, Vol 10, Nashr-e Aasoo, 2024

تمامی حقوق این مجموعه متعلق به دانشکده است.  
بازنشر و تکثیر این مجموعه یا بخشی از آن تنها با ذکر منبع و به صورت رایگان مجاز است.  
استفاده از این مجموعه به قصد منفعت مالی و تجاری نه اخلاقی است و نه قانونی.

Licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial- NoDerivs 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0)  
Layout Design: SFD Design Communication

## فهرست

مقدمه: چندفرهنگ‌گرایی لیبرال؛ مدلی مناسب برای حکمرانی؟ | ۱

### چندفرهنگ‌گرایی لیبرال و ناقدانش: ویل کیملیکا و دیگر متفکران

---

- سه موج چندفرهنگ‌گرایی در کانادا | ۱۱
- چندفرهنگ‌گرایی به‌سان به‌رسمیت‌شناسی مساوی | ۱۸
- اقلیت‌های مختلف با حقوق متمایز؟ | ۲۶
- بی‌طرفی لیبرال و هویت‌های قومی‌دینی | ۳۵
- اگر چندفرهنگ‌گرایی با برابری زنان مغایرت داشته باشد چه؟ | ۴۴
- قومیت بدون گروه‌گرایی! | ۵۱
- خودگردانی کاتالونیا: چه کسی در اسپانیا با کیملیکا موافق است؟ | ۵۹
- توزیع ثروت در دولت‌های چندملیتی | ۶۸

### مباحث ویژه

---

- آیا نظام «تک‌ملت تک‌دولت» همچنان کارا است؟ | ۷۵
- میهن‌دوستی قانون اساسی گرا چیست؟ | ۸۲
- الگوی خودمختاری غیرسرزمینی | ۸۹
- عدالت زبانی یا ترویج انگلیسی به عنوان زبان رابط جهانی؟ | ۹۸
- اسلام، نظریه‌ی شهروندی و حقوق اقلیت‌ها | ۱۰۸

### مطالعات موردی

---

- دموکراسی ناقص و فدرالیسم حداقلی در مالزی | ۱۱۶
- فدرالیسم؛ چاره‌ای برای تکثر قومی فرهنگی در هند | ۱۲۳
- چطور عراق فدرال شد اما سودان تجزیه؟ | ۱۴۰
- کردهای شمال سوریه: خودگردانی دموکراتیک آنارشیستی | ۱۴۹
- حق و حقوق «هموطنان روس» در کشورهای شوروی سابق؟ | ۱۵۶
- وقتی اکثریت کمترین حقوق اقلیت را هم ندارد | ۱۶۴

مقدمه

# چندفرهنگی لیبرال: مدلی مناسب برای حکمرانی؟

میثم بادامچی

دکتر میثم بادامچی دانش‌آموخته‌ی فلسفه‌ی سیاسی از دانشگاه لوئیس رم، و هم‌اکنون پژوهشگر ارشد در «موسسه مطالعاتی بین منطقه‌ای قانون اساسی‌گرایی» (وابسته به دپارتمان حقوق دانشگاه چارلز در پراگ، جمهوری چک) است. کتاب او با عنوان «فلسفه‌ی سیاسی پسااسلامگرا؛ گفتگوی جان راولز و روشنفکران ایرانی» توسط انتشارات اسپرینگر در سال ۲۰۱۷ منتشر شده و نسخه‌ی فارسی آن در دست انتشار است.

چند فرهنگ‌گرایی لیبرال چیست و رابطه‌ی آن با تکثرهای قومی، نژادی و مذهبی در ایران چیست؟ با تکیه بر کدام مبانی فلسفی می‌شود از چندفرهنگ‌گرایی و حقوق «اقلیت‌های قومی/ملی» دفاع کرد؟ اندیشه‌ی بی‌طرفی دولت چطور اساس لیبرالیسم استاندارد (مثلا اندیشه‌ی جان راولز) شد و چرا چندفرهنگی‌گرایان لیبرال (مانند ویل کیملیکا) در مواجهه با چالش‌های پدیده‌ی موسوم به چندفرهنگی به این گرایش یافته‌اند تا نظریاتی جدید در تبیین لیبرالیسم بدست دهند؟ چرا شعار «تک‌ملت تک‌دولت» که

مدت‌ها شعار پروژه‌های ملت‌سازی دولت‌های اقتدارگرا در اوایل قرن بیستم بود، امروز دیگر جواب نمی‌دهد و با مقاومت شدید قومیت‌ها روبرو می‌شود؟ آیا «فدرالیسم چندملیتی» از منظری فلسفی قابل دفاع است؟ در یک ساختار فدرال چندملیتی بازتوزیع ثروت بین ایالات و مرکز چگونه باید تنظیم شود؟ آیا امکان تعارض میان چندفرهنگ‌گرایی و برابری جنسیتی/حقوقی زنان وجود دارد؟ رابطه‌ی فدرالیسم و دموکراسی چیست و ساختار فدرال در کشورهایمانند مالزی، هندوستان و پاکستان، عراق و روسیه چطور کار می‌کند؟ ظرفیت‌ها و محدودیت‌های نظریه‌ی لیبرال «شهروندی چندفرهنگی» در بافتار‌هایمانند اسپانیا چیست؟ پرسش‌هایی از این دست موضوعات چالش‌برانگیزی هستند که در این مجموعه بدان‌ها خواهیم پرداخت.

## تعریف مفاهیم

مفاهیم اقلیت ملی/قومی (national minority)<sup>[۱]</sup> و نیز حکومت/دولت چندملیتی/چندقومیتی (plurinational/multinational or multiethnic state) و فدرالیسم (خصوصاً از نوع چندملیتی) مفاهیمی هستند که در نوشتارهای این مجموعه مکرر بدانها ارجاع شده است.

منظور از حکومت یا دولت چندملیتی/چند قومیتی حکومتی است که در جمعیت خویش بیش از یک گروه ملی یا قومی را شامل می‌شود. منظور از گروه ملی هم مجموعه‌ای از افراد است که خود را کمابیش به عنوان یک ملت (nation) یا مردم (people) مجزا تعریف می‌کنند.

در نظر بسیاری فلاسفه‌ی سیاسی چندفرهنگ‌گرا (بطور مشخص ویل کیملیکا و نیز چارلز تیلور) فرق گروه‌های قومی که در کشوری در اثر پدیده‌ی مهاجرت ایجاد شده‌اند با اقلیت‌های ملی آن است که دسته‌ی دوم عمدتاً به دنبال ادغام

و حل شدن در جامعه‌ی سیاسی بزرگتر و یا همان ملیت اکثریت نیستند. گروه‌های ملی گروه‌هایی هستند که خود را همچون یک اجتماع یا باهمستان سیاسی متمایزی می‌بینند و اعضایشان تمایلی جدی برای کنترل سرنوشت مشترک خویش به دست خود به عنوان یک «مای» یکپارچه دارند و برای به رسمیت شناخته شدن و کسب نوعی خودگردانی مبارزه می‌کنند. البته باید دقت کرد تعریفی که کیملیکا و تیلور ارائه می‌دهند بر تمام انواع ملی‌گرایی کمابیش صادق است و تنها ملی‌گرایی اقلیت را شامل نمی‌شود.<sup>[۴]</sup>

بحث‌های فلاسفه‌ی سیاسی چندفرهنگ‌گرا درباره‌ی سیاست در حکومت‌های چندملیتی و بهترین راه‌ها برای پذیرش (accommodation) ناسیونالیسم اقلیت یا اصطلاحاً ملی‌گرایی زیردولت (sub-state nationalism) که در این نوشتارها بدانها پرداخته می‌شود در بسیاری موارد حول به رسمیت‌شناسی فرهنگی گروه‌های اقلیت و مطالبات خودمختاری ایشان می‌چرخد. اینکه میزان به رسمیت شناختن ملی‌گرایی‌های اقلیت توسط دولت مرکزی، درجه‌ی خودمختاری و به رسمیت شناختن ایشان در حوزه‌ی بین‌المللی، میزان حضور نمایندگان اقلیت در دولت مرکزی و دادگاه قانون اساسی (نهادی که کشورهای دموکراتیک لازم است داشته باشند) چه میزان باید باشد، اینکه شکل استفاده از زبان آنها در سیستم‌های مدرسه، نهادهای سیاسی کشور، و محل‌های کار چقدر باید باشد... همه و همه موضوع اندیشه‌ی فلاسفه‌ی سیاسی متخصص در این زمینه است که اندیشه‌های برخی‌شان در این مجموعه مورد بحث گذاشته شده است.

ادبیات عظیمی که درسی سال گذشته، خصوصاً پس از پایان جنگ سرد، در رشته‌های فلسفه سیاسی و علوم سیاسی خصوصاً به زبان انگلیسی تولید شده بدان گرایش دارد که فدرالیسم چندملیتی، یا حداقل انواعی ولو ضعیف از



خودگردانی را، به عنوان بهترین ساختارهای سیاسی برای پذیرش تنوع ملیتی و قومیتی در چارچوب حقوق بشر و در نظام‌های دموکراتیک معرفی کنند.<sup>[۳]</sup>

و اما برویم سراغ موضوع فدرالیسم و چیستی فدرالیسم‌ها. فدرالیسم در تعریفی کلی و به عنوان اصطلاحی هنجاری (normative)، یعنی طرفداری از نوعی مدل حکومتداری چندسطحی که عناصری از حکمرانی مشترک/سراسری و حکمرانی منطقه‌ای به شکل خودگردانی را ترکیب می‌کند. نظام‌های فدرال یا فدرالیسم‌ها رژیم‌های سیاسی هستند که در آن‌ها طبق قانون اساسی‌شان نه دولت فدرال و نه واحدهای تشکیل‌دهنده یا همان ایالت‌ها از نظر حاکمیتی تابع و زیردست دیگری نیستند و قدرت خود را از یکدیگر کسب نمی‌کنند. در چنان نظامی هم دولت مرکزی و هم دولت‌های ادارات این اختیار را دارند که در اعمال قوای مقننه، اجرایی و مالیاتی خود مستقیماً به شهروندان رجوع کنند و هر کدام مستقیماً با رای شهروندان، یکی رای سراسری و دیگری رای استانی/ایالتی، انتخاب می‌شوند.

نکته‌ای که معمولاً اشتباه تصور می‌شود و لازم است بر آن تأکید کنیم آن است که منظور از نظام فدرال بر خلاف آنچه گاهی گفته می‌شود، صرفاً ساختاری مبتنی بر تمرکززدایی/عدم تمرکز اداری نیست. به بیان دیگر فدرالیسم صرفاً نظامی نیست که در آن دولت مرکزی اختیارات اداری خود را در برخی حوزه‌ها به واحدهای منطقه‌ای و استانی تفویض کرده، در عین اینکه اختیارات قانونگذاری همچنان در اختیار حکومت مرکزی است و حکومت حق دارد هر لحظه که اراده کند، مثلاً با تصویب پارلمان مرکزی، اختیاراتی را که تفویض کرده لغو کند. در نظام فدرال حکمرانی در معنای واقعی کلمه بین دولت مرکزی و دولت ایالتی تقسیم می‌شود و این تقسیم قدرت همچنین مبنایی در قانون اساسی دارد، به این معنا که در قانون اساسی کشور مزبور از آن یاد شده و محافظت می‌شود.<sup>[۴]</sup>

نکته‌ی دیگری که در این پیشگفتار نیکوست از آن یاد کنیم و البته در آینده بدان بیشتر خواهیم پرداخت تمایز میان فدرالیسم سرزمینی (territorial) و فدرالیسم چندملیتی/چندقومیتی است. در نظر چندفرهنگ‌گرایان فقط دومی به صراحت برای رسیدگی به مطالبات اقلیت‌های ملی/قومی طراحی شده است. دلیل آنست که نظام‌های فدرال سرزمینی (که ایالات متحده‌ی آمریکا و آلمان معروف‌ترین مثال‌هایش هستند) برای توزیع قدرت میان یک جامعه ملی واحد طراحی شده‌اند و بر خلاف فدرالیسم چندملیتی به دنبال آن نیستند که مرزهای استان‌ها یا ایالات را طوری ترسیم کنند که خودمختاری یا خودگردانی اقلیتی ملی در منطقه‌ی مزبور بیشتر محقق گردد.

در نقطه‌ی مقابل، نظام فدرال چندملیتی که مورد حمایتی فلاسفه‌ای مانند ویل کیملیکا ویا آلن پاتن ویا وین نورمن در این مجموعه است، مرزهای ایالات و استان‌ها را طوری ترسیم می‌کند که «اقلیت‌های ملی بتوانند اکثریت را در یک یا چند زیرواحد فدرال تشکیل دهند». نظام فدرال چندملیتی به این نحوه ظرفیت خودگردانی را برای «ملیت‌های داخلی» (internal nations) یا همان اقلیت‌های ملی فراهم می‌کنند و آنها را قادر می‌سازد تا تصمیمات جمعی دموکراتیک بگیرند بدون اینکه رای سراسری کشور/رای ملت اکثریت بتواند تصمیمات ایشان را ملغی کند.

در نظام فدرال چندملیتی مانند کانادا یک ملیت داخلی صلاحیت تصمیم‌گیری انحصاری در حوزه‌های خاصی مربوط به فرهنگ، زبان، مهاجرت، آموزش و غیره را نیز خواهد داشت. به تعبیر فرانسوا بوچر و آلین نوئل در مقدمه‌ی کتاب **فدرالیسم مالی در حکومت‌های چندملیتی**، در یک «فدراسیون واقعاً چندملیتی» اقلیت‌های ملی در قانون اساسی کشور به رسمیت شناخته می‌شوند و از ایشان در قانون مذکور یاد می‌شود و با تمام «ملیت‌های داخلی» به عنوان شرکای برابر رفتار می‌شود.

## ساختار این مجموعه

نویسنده این سطور بیش از یک دهه است در مورد اینکه آیا نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی لیبرال ویل کیملیکا (فیلسوف سیاسی شناخته شده‌ی کانادایی)، و کلا آثار منتشر شده در ژانر فلسفه‌ی سیاسی لیبرال معاصر در دنیای انگلیسی زبان، بر فضای فکری و اجتماعی-سیاسی ایران قابل انطباق است یا نه، می‌اندیشد و به قدر وسع خود در این زمینه آثاری به دو زبان فارسی و انگلیسی منتشر کرده است.<sup>[5]</sup>

این مجموعه از مقالات را که به همت دانشکده منتشر می‌شود باید به عنوان امتداد پژوهش‌های پیشین نگارنده محسوب کرد، که در آن ابعاد جدیدی از نظریات فلسفه‌ی سیاسی چندفرهنگ‌گرا و نیز ناقدان ایشان، در کنار برخی مباحث تکمیلی و مطالعات موردی در مورد فدرالیسم و حقوق اقلیت‌ها معرفی می‌شوند.

مجموعه‌ی حاضر در ادامه ادبیات جهانی مباحث فلسفه‌ی سیاسی در این زمینه قصد دارد به نوبه‌ی خویش مقدمه‌ای باشد برای مطالعه‌ی حقوق اقلیت‌های قومی و ملی به زبان فارسی از منظری نظری. امیدواریم حاصل کار مقبول علاقمندان در ایران و افغانستان و فارسی‌خوانان سایر کشورها قرار گیرد.

جز این پیش‌گفتار، جستارهای این مجموعه در بیست مقاله و در سه بخش تشکیل یافته‌اند. عنوان کلی بخش اول (نوشتارهای اول تا هشتم) «چندفرهنگ‌گرایی لیبرال و ناقدانش: ویل کیملیکا و دیگر متفکران» است. در این هشت نوشتار کوشش شده از یک‌سو نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی لیبرال کیملیکا و بعضی دیگر از صاحب‌نظران این حوزه بر اساس مقالات یا برش‌های کتابی از ایشان شرح داده شود (نوشتارهای اول و دوم و سوم)، و از سوی دیگر نقدهای مختلفی که بر رویکرد کیملیکا به چندفرهنگ‌گرایی از منظر هویت

دینی (نوشتار چهارم با تکیه بر کتاب طارق مودود)، مسئله زنان (نوشتار پنجم)، نقد گروه‌گرایی در بحث حقوق اقلیت‌ها (نوشتار ششم)، تأثیرات نظریه کیملیکا بر اسپانیا با تأکید بر مورد خودگردانی کاتالونیا (نوشتار هفتم)، و نهایتاً تبعات اقتصادی فدرالیسم در نظام‌های فدرال چندملیتی با مثال‌هایی از بلژیک، کانادا، اسپانیا و اسکاتلند (نوشتار هشتم) مورد بررسی قرار گیرد. این هشت جستار، و نیز سه بخش کتاب را، باید به صورت مرتبط با هم و مکمل یکدیگر خواند.

در بخش دوم این مجموعه (نوشتارهای نهم تا سیزدهم) به «مباحث ویژه» در بحث فدرالیسم، خودگردانی، حقوق اقلیت‌ها و ملی‌گرایی می‌پردازیم و مجموعه‌ای از مباحث را بررسی می‌کنیم که عبارت‌اند از: «چرا نظام تک‌ملت تک‌دولت در جهان امروز دیگر جواب نمی‌دهد؟» (نوشتار نهم با تکیه بر اندیشه‌ی وین نورمن)، مروری بر مباحث فلسفی درگرفته حول وطن‌دوستی (نوشتار دهم با تکیه بر کتاب پریموراتز و پاوکوویچ)، مدل خودآینی غیرسرزمینی برای به‌رسمیت شناختن حقوق گروه‌های قومی ارائه شده توسط کارل رنر و افراهیم نیمنی (نوشتار یازدهم)، دیدگاه ون پاریژس در مورد عدالت زبانی و لزوم ترویج انگلیسی به عنوان زبان رابط جهانی (نوشتار دوازدهم)، و مطلب زید عیادت در مورد «اسلام، نظریه‌ی شهروندی و حقوق اقلیت‌ها» (نوشتار سیزدهم).

در بخش سوم (نوشتارهای چهاردهم تا بیستم) به «مطالعات موردی» در مورد فدرالیسم، و خصوصاً فدرالیسم چندقومیتی/چندملیتی، می‌پردازیم، آن هم در سیاق این کشورها و مناطق: مالزی (نوشتار چهاردهم)، هند (پانزدهم)، پاکستان (شانزدهم)، عراق و سودان/اقلیم کردستان و سودان جنوبی (نوشتار هفدهم)، کردها در شمال سوریه (هجدهم). موضوع نوشتار نوزدهم با توجه به فضای بین‌المللی ماه‌های اخیر در بحبوحه‌ی حمله‌ی نظامی روسیه به اوکراین انتخاب

شده است و به این موضوع می‌پردازد که چطور حکومت‌های خودکامه مانند روسیه‌ی ولادیمیر پوتین ممکن است از موضوعات درستی مانند حق تعیین سرنوشت و خودگردانی قومی/ملی احیانا برای اهداف امپریالیستی خویش استفاده کنند. موضوع نوشتار **بیستم** هم استعمار کارگران مهاجر در کشورهای عضو شورای همکاری خلیج فارس است و با فضای کلی این مجموعه در مورد حقوق اقلیت‌ها کاملا مرتبط است.

### پرسش‌های پیش‌رو

این موضوع که آیا فدرالیسم سرزمینی یا فدرالیسم چندملیتی برای آینده یک ایران دموکراتیک و پساولایت فقیه مناسب‌تر است، موضوعی است که این مجموعه نوشتارها بدان مستقیم نمی‌پردازد، گرچه برای پاسخ به آن مقدمه‌ای مبسوط فراهم می‌کند. نگارنده، چنانکه پیشتر نوشته (بنگرید **اینجا** و **اینجا**) در جستجوی مدلی برای احقاق حقوق اقلیت‌ها در ایران است که میان دو دغدغه پایه‌ای عدالت و امنیت جمع کند.

با الهام از ویل کیملیکا (فیلسوف کانادایی که در این مجموعه فراوان به آموزه‌هایش ارجاع داده‌ایم) می‌شود گفت هر نظریه مطلوبی در مورد حقوق اقلیت‌ها باید دو ویژگی داشته باشد: یکی اینکه به حقوق بشر، دموکراسی و عدالت احترام بگذارد و خواستار تحقق آنها در سطح کل کشور و مناطق مختلف ایران باشد.

دیگری اینکه دغدغه امنیتی کسانی را که از فدرالیسم می‌ترسند در بافتار ژئوپولیتیک لحاظ کند. کیملیکا، حداقل پیش از تجاوز نظامی روسیه به اوکراین، معتقد بود در بستر کشورهای غربی با حضور ساختاری مانند ناتو (پیمان دفاع آتلانتیک شمالی) جمع میان عدالت و امنیت در چارچوب فدرالیسم چندملیتی

ممکن و مطلوب است. به نظر می‌رسد تا اطلاع ثانوی (شاید برای دهه‌ها) ایجاد محیط امن فرامنطقه‌ای در خاورمیانه با مشکلات عدیده روبرو است و تا زمانی که دغدغه امنیتی منتقدان فدرالیسم با ایجاد سازوکارهای فرامنطقه‌ای حتی‌الامکان مرتفع نشود، فدرالیسم چندملیتی احتمالاً بهترین مدل پیش روی ایران آینده نیست. با این حال این تحلیل هرگز به این معنا نیست که در دام مرکزگرایی یا پان‌ایرانیسم بیفتیم و حقوق اقلیت‌های غیرفارسی‌زبان را نفی کنیم.

نگارنده بدان گرایش دارد که شکل بومی شده‌ی نوعی فدرالیسم دموکراتیک «سرزمینی» و غیرقومیت‌محور، مبتنی بر نظام چندحزبی و مجلس قوی می‌تواند مدلی ایده‌ال برای آینده ایران باشد و بخش مهمی از مطالبات قومیت‌های غیرفارسی‌زبان را نیز در خود جا دهد.

در این زمینه می‌شود به قانون اساسی آلمان فدرال پس از فروپاشی نازیسم و گذار این کشور به دموکراسی با پایان جنگ جهانی دوم و نیز قوانین اساسی آمریکا و هندوستان که هر یک مدل‌هایی خاص از فدرالیسم سرزمینی را ارائه می‌دهند به عنوان منبع الهام‌نگریست و درشان به شکلی تطبیقی تامل جدی کرد

[۱] ما در این مجموعه برای پرهیز از ورود به مناقشه‌ی تمایز میان قومیت و ملیت، عبارات اقلیت ملی و قومی را گاهی به‌جای هم بکار برده‌ایم. برای تمهیدی در این زمینه در بافتار ایران بنگرید به این یادداشت‌تاز نگارنده.

[۲] بنگرید به کیملیکا، شهروندی چندفرهنگی (۱۹۹۵)، فصل دوم؛ کیملیکا، سیاست‌ورزی به زبان محلی (۲۰۰۱) و نیز مجموعه مقالات چارلز تیلور در مورد فدرالیسم و ملی‌گرایی در کانادا (۱۹۹۳)

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory Of Minority Rights*. Clarendon Press. 1995.

Kymlicka, Will. *Politics In The Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, And Citizenship*. Oup Oxford, 2001.

Taylor, Charles. *Reconciling The Solitudes: Essays On Canadian Federalism And Nationalism*. McGill-Queen's University Press, 1993.

(۳) جز آثار کیملیکا و تیلور که در بالا ذکرشان رفت همچنین بنگرید به اثر آلین گانگنون و جیمز تولی در مورد دموکراسی‌های چندملیتی و نیز کتاب مایکل کیتینگ در مورد ملی‌گرایی‌های اقلیت در کبک، کاتالونیا و اسکاتلند و آثار دانشگاهی دیگری از این دست:

Gagnon, Alain-G., And James Tully, Eds. *Multinational Democracies*. Cambridge University Press, 2001.

Keating, Michael. *Nations Against The State: The New Politics Of Nationalism In Quebec, Catalonia And Scotland*. Springer, 1996.

Keating, Michael. *Plurinational Democracy: Stateless Nations In A Post-Sovereignty Era*. OUP Oxford, 2001.

(۴) بنگرید به بوچر و نوئل (۲۰۲۱)، ص ۵؛ همچنین واتس (۱۹۹۹)، صص ۶-۷:

Boucher, François, And Alain Noël. "Introduction: Sub-State Nationalism And Fiscal Relations In Plurinational States." *Fiscal Federalism In Multinational States: Autonomy, Equality, And Diversity*, François Boucher And Alain Noël (Eds.), McGill-Queen's University Press, 2021, Pp. 4-6.

Watts, Ronald L. *Comparing Federal Systems. Montreal And Kingston*. McGill-Queen's University Press, 1999.

(۵) بسیاری از مطالب مذکور (بخش فارسی) در وبسایت رادیو زمانه منتشر شده‌اند (مثلا بنگرید به اینجا) و بازنشر آنها در وبسایت نویسنده با عنوان نیکوماخویی و نیز صفحه‌ی آکادمیای نویسنده.

ویل کیملیکا:

## سه موج چندفرهنگ‌گرایی در کانادا

ویل کیملیکا استاد فلسفه سیاسی در دانشگاه کوئینز کانادا و نظریه‌پرداز مشهور چند فرهنگ‌گرایی است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Kymlicka, Will. "The Three Lives of Multiculturalism." *Rethinking Multiculturalism in Canada: Theories, Practices and Debates*, edited by Shibao Guo and Lloyd Wong, Vol 1, Sense Publishers, Boston, 2015, pp. 17-35.

چندفرهنگ‌گرایی چیست و چطور در غرب رواج یافت؟ رابطه‌ی چندفرهنگ‌گرایی و تکرهای قومی، زبانی، مذهبی، و نژادی در یک کشور چیست؟ تجربه‌ی کانادا کشوری که سیاست‌های چندفرهنگی در آن به‌جد از سوی دولت پیگیری می‌شود در این زمینه می‌تواند راه‌گشا باشد.

ویل کیملیکا، فیلسوف سیاسی کانادایی با آوازه‌ی بین‌المللی در زمینه‌ی نظریه‌ی چندفرهنگی، سه مرحله یا موج را در چندفرهنگ‌گرایی کانادایی، هم در مباحث نظری و هم در زمینه‌ی سیاست‌ورزی دولت فدرال کانادا، تعریف می‌کند.

چندفرهنگ‌گرایی اولین بار در سال ۱۹۷۱ میلادی در دوران نخست‌وزیری پی‌یر ترودو (پدر جاستین ترودو نخست‌وزیر کنونی کانادا از حزب لیبرال) به عنوان



یکی از مبانی سیاست‌گذاری عمومی کانادا شکل قانونی به خود گرفت. چند فرهنگ‌گرایی اصلی است که به منظور سازگارشدن و پذیرش (accommodation) سیاست کانادا با مفهوم تکثر قومی پایه‌ریزی شده است. این اصل امکان تشکیل‌یابی، نمایندگی و مشارکت را برای گروه‌های قومی‌ای امکان‌پذیر کرد که هویت‌شان بر اساس کشورهای مبدأ تعریف می‌شود.

در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ که جمعیت مهاجران غیرسفیدپوست در کانادا رو به افزایش گذاشت، منطبق چندفرهنگ‌گرایی با سیاست‌گذاری‌هایی از سوی دولت تکمیل شد که هدفشان مقابله با گسترش نژادپرستی و تبعیض نژادی بود.

با شروع هزاره‌ی سوم میلادی، به تدریج شاهد ظهور موج سوم در نظریه و عمل چندفرهنگ‌گرایی کانادایی هستیم. در این دوره با این پدیده مواجهیم که گروه‌هایی از جمعیت این کشور هویت خود را در درجه‌ی اول بر اساس مذهب تعریف می‌کنند و هویت دینی برایشان اولویت بالاتری نسبت به هویت قومی و نژادی دارد. در این موج تازه، چنین گروه‌هایی به دنبال یافتن جایگاهی در نظریه و عمل چندفرهنگی و بهره‌مندشدن از مواهب حقوقی این پدیده در کانادا هستند.

## مرحله‌ی اول چندفرهنگ‌گرایی: پاسخی به بحران وحدت ملی

دولت فدرال کانادا (با رهبری پی‌یر ترودو) در سال ۱۹۷۱ برای معرفی چندفرهنگ‌گرایی به عنوان یکی از سیاست‌های رسمی این کشور دو انگیزه‌ی عمده داشت: اول این که، چندفرهنگ‌گرایی بخشی از یک معامله‌ی سیاسی بزرگ‌تر بود برای مقابله با بحران وحدت ملی در کانادا که با قدرت‌گرفتن ناسیونالیسم قومی کبک بر آتش آن دمیده شد؛ دوم اینکه، با گسترده و فراگیرشدن ایده‌های حقوق بشری در واکنش به جنایات نازی‌ها در جنگ جهانی دوم، لازم بود تا کانادا و سایر کشورهای غربی وضعیت و جایگاه

اقلیت‌ها در ساختار کشور را بازبینی کرده و رویکردی مناسب و متناسب در این باره در پیش گیرند.

کانادا در دهه‌ی ۱۹۶۰ شاهد ظهور نوعی هویت‌طلبی قومی در میان فرانسوی‌زبانان کبک بود که گاهی سر به جدایی‌طلبی هم می‌زد. دولت فدرال با هدف مقابله با احساسات جدایی‌طلبانه و تعدیل ناسیونالیسم واگرا در مردم فرانسوی‌زبان کبک، اصلاحاتی را پی ریخت که آنچه امروز چندفرهنگ‌گرایی کانادایی می‌خوانیم از دل آن زاده شده است.

در سال ۱۹۶۳ «کمیسون دوزبانگی و دوفرهنگی» تاسیس شد. وظیفه‌ی این کمیسون تهیه‌ی گزارشی رسمی در مورد راه‌های تقویت زبان فرانسوی در کانادا و در نتیجه، افزایش برابری بین بریتانیایی‌تبارها و فرانسوی‌تبارها در این کشور بود. در نتیجه‌ی توصیه‌های این کمیسون، «قانون زبان‌های رسمی» کانادا در سال ۱۹۶۹ به تصویب رسید که دولت فدرال را رسماً دوزبانه اعلام می‌کرد و دولت را موظف می‌کرد تا همه‌ی خدمات خود را همزمان به دو زبان انگلیسی و فرانسوی ارائه دهد. (البته به رسمیت شناختن زبان فرانسه از سوی انگلیسی‌های حاکم در کانادا سابقه‌ای طولانی‌تر دارد و تاریخ پرفرازونشیبش به قرون هجدهم و نوزدهم میلادی می‌رسد.) در نتیجه‌ی این تحولات (که از آن تحت نام موج نخست چندفرهنگ‌گرایی یاد می‌کنیم) سهم فرانسوی‌ها در ادارات دولتی و بدنه‌ی دولت افزایش یافت. دولت فدرال همچنین بر هویت تاریخی «دوگانه»ی کانادا تاکید مضاعفی کرد؛ به این معنی که بریتانیایی‌ها و فرانسوی‌ها به طور مساوی دو «ملت بنیان‌گذار» کانادا هستند.

تشکیل «کمیسون دوزبانگی و دوفرهنگی» پیامدی جانبی نیز به همراه داشت و سبب شد که رهبران گروه‌های قومی مختلف غیرانگلیسی و غیرفرانسوی در کانادا، خصوصاً در میان اروپایی‌تبارها، مثلاً اوکراینی‌ها، ایتالیایی‌ها و لهستانی‌ها، هم طالب حقوقی در قالب اصل چندفرهنگی شوند. نگرانی این گروه‌های قومی آن بود که صحبت در مورد «دوگانگی»، «دو ملت بنیان‌گذار»

و «دوزبانگی و دوفرهنگی» کانادا به قیمت نادیده گرفتن وضعیت‌شان تمام شود و به نادیده گرفتن نقش مهم آنها در ساختن کشور کانادا و غنای فرهنگی این کشور بینجامد.

همین امر دولت فدرال کانادا را بر آن داشت تا به کمیسیون دستور دهد راهکارهایی برای به رسمیت‌شناسی سهم گروه‌های قومی غیرانگلیسی و غیرفرانسوی هم در کشور کانادا لحاظ شود. همه‌ی این تحولات مبنای مرحله یا موج اول سیاست‌گذاری معروف چندفرهنگ‌گرایی کانادا را تشکیل می‌دهد.

از نظر ویل کیملیکا، انگیزه‌ی اولیه برای **قانون معروف چندفرهنگ‌گرایی ۱۹۷۱** نوعی معامله و توافق سیاسی عملگرایانه در واکنش به بحران وحدت ملی کانادا بود که در پی قوت گرفتن ملی‌گرایی قومی کبکی ایجاد شده بود. اما در کنار این مبنای عملگرایانه، نوعی مبنای انقلابی‌تر هم وجود داشت که انگیزه‌بخش سیاست‌گذاری چندفرهنگی بود و آن «بازخوانی جایگاه قومیت‌ها» در جامعه‌ی کانادا در پرتوی انقلابی نظری/عملی بود که در اواخر دهه‌ی شصت میلادی در غرب در زمینه‌ی حقوق بشر در حال رخ دادن بود.

در این نگاه، اتخاذ سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایانه همچون «بسط طبیعی و منطقی» جنبش حقوق مدنی و تاکید بر حقوق بشر در واکنش به جنایت‌های نازی‌ها در جنگ جهانی دوم تلقی می‌شد. کانادا در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۷۵ شاهد اصلاحات و تغییر قوانین در زمینه‌ی «آزادسازی» (liberalization) در طیف وسیعی از سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و سیاسی بود: از لغو قوانین مجازات سقط جنین و ایجاد دسترسی آسان به روش‌های ضدبارداری گرفته، تا تغییرات ساختاری در قوانین طلاق، لغو مجازات اعدام مجرمان، و طرح قوانین ضد تبعیض جنسی و جنسیتی، و جرم‌زدایی از همجنس‌گرایی. برخی از این رخداد به عنوان غلبه و جاافتادن «لیبرالیسم حقوق‌محور» (rights-based liberalism) در کانادا یاد کرده‌اند.

## مرحله‌ی دوم چندفرهنگ‌گرایی: بحث نژاد و ادغام مهاجران غیراروپایی

سیاست چندفرهنگی خیلی زود در کانادا با چالش‌های جدیدی روبه‌رو شد. زیرا تعریف گروه‌هایی که قرار بود سیاست چندفرهنگی وضعیت ایشان را پوشش دهد، مستعد پذیرش تعابیر بازتر و جدیدتری بود. از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو، قوانین مهاجرت کانادا تغییر کرد و مهاجران غیراروپایی و رنگین‌پوست بیش‌تری به این کشور مهاجرت کردند.

کیملیکا توضیح می‌دهد که مهاجران و اقلیت‌های جدید که اصلیت اروپایی نداشتند با چالش‌ها و محرومیت‌هایی روبه‌رو بودند که مثلاً نسل دوم یا سوم اوکراینی-کانادایی‌ها یا ایتالیایی-کانادایی‌ها و... با آن مواجه نبودند. این گروه از مهاجران غیراروپایی نیازهایی در رابطه با اسکان، پذیرش و ادغام (integration) در فرهنگ کانادا برای کسب تابعیت داشتند که در مورد مهاجران قدیمی‌تر که از اروپا آمده بودند صدق نمی‌کرد. این مسایل در قانون اولیه‌ی چندفرهنگی مورد توجه قرار نگرفته بود.

از آن مهم‌تر، معضل نژادپرستی بود. در حالی که لهستانی‌ها، ایتالیایی‌ها و اوکراینی‌ها هم قطعاً هنگام ورود به کانادا از تعصبات و کلیشه‌های قومی رنج برده بودند، اما از نظر رنگ پوست و نژاد در همان گروهی قرار داشتند که بریتانیایی‌ها و فرانسوی‌ها (یعنی ملت‌های اصطلاحاً «بنیان‌گذار») بدان تعلق داشتند. به عبارتی، مهاجرانی که از نژاد سفید اروپایی بودند، برعکس مهاجران جدید و رنگین‌پوست، با مشکلی به نام نژادپرستی مواجه نبودند.

بنابراین سیاست چندفرهنگی در گام دوم با هدف لحاظ کردن سیاست‌های ضدنژادپرستی و ادغام مهاجران جدید در جامعه‌ی کانادا در روند کسب شهروندی تغییر رویه داد. این تغییرات مشخصه‌ی چیزی است که از آن به عنوان مرحله‌ی دوم چندفرهنگ‌گرایی در کانادا نام برده می‌شود. البته این

«رویه‌ی جدید ضدنژادپرستی» در قالب چندفرهنگی به جای منطق قبلی یعنی جادادن به مطالبات قومیتی ننشست، بلکه به آن اضافه شد و آن را غنی‌تر و پربارتر کرد.

## مرحله‌ی سوم (و ادامه‌دار): لحاظ کردن هویت‌های مذهبی

در دو دهه‌ی اخیر، گرایشی آشکار به سمت «قومیت‌سازی» از هویت‌های مسلمان، به‌ویژه در میان مهاجران جوان (و بیش‌تر سکولار شده) مسلمان در کشورهای غربی وجود دارد. در وضعیت جدید، برای بسیاری از نسل جوان در کانادا که پدر و مادر مهاجری پاکستانی، عرب یا سومالیایی و خلاصه مسلمان تبار دارند، «مسلمان» بودن بیش‌تر از آنکه یک امر «ایمانی» باشد، هویتی «شبه‌قومی» است.

در این پدیده‌ی نسبتاً جدید، مثلاً حتی مسلمان تباران سکولار و یا خدانا باور چه بسا ترجیح می‌دهند در گروه‌های دانشجویی با اسم و هویت مسلمان (و در عین حال، بدون وابستگی به کشور مسلمان خاصی) مشارکت کنند. پس چندفرهنگ‌گرایی در کانادا در سال‌های اخیر تحت فشار قرار گرفته است تا در کنار قومیت و نژاد، عامل سومی به نام هویت دینی را به مباحث مربوط به حقوق چندفرهنگ‌گرایی اضافه کند.

کیملیکا از این پدیده به عنوان سومین مرحله‌ی چندفرهنگ‌گرایی نام می‌برد. **اسلام‌هراسی** که مشخصاً پس از حملات یازدهم سپتامبر در غرب رواج یافته است و همه‌ی مسلمان تبارها (فارغ از اینکه مذهبی باشند یا نه) را تحت تاثیر قرار می‌دهد، به نوبه‌ی خود در رواج این پدیده موثر بوده.

از آنجایی که اکنون در مرحله‌ی سوم چندفرهنگ‌گرایی هستیم، شاید هنوز برای پیش‌بینی سرانجام کار و یا مسیر احتمالی آن در مراحل بعدی زود باشد.

سؤالاتی که فلسفه و عمل چندفرهنگ‌گرایی امروز باید بدان پاسخ دهد از این قرارند: آیا چندفرهنگ‌گرایان باید از اعطای بودجه و کمک‌های دولتی به مدارس مذهبی و اسلامی حمایت کنند؟ آیا محاکم خانواده که مبتنی بر قوانین شریعت اسلام حکم صادر می‌کنند، می‌توانند ذیل نام حمایت از چندفرهنگی جواز عمل بیابند؟ ویل کیملیکا می‌گوید بر خلاف موضوعات مرتبط با قومیت و نژاد که در موردشان همگرایی میان صاحب‌نظران بیش‌تر است، در باره‌ی نحوه‌ی پرداختن به سؤالات طرح‌شده حتی در میان مدافعان سنتی چندفرهنگ‌گرایی نیز اتفاق نظر وجود ندارد. به بیان دیگر، پرسش کلیدی چندفرهنگ‌گرایی در کانادا در آغاز قرن بیست‌ویکم این است که آیا چندفرهنگ‌گرایی «می‌تواند به همان شیوه‌ای که قبلاً از هویت قومی به هویت نژادی بسط یافت، مشمول هویت دینی هم بشود؟»

سومین مرحله‌ی چندفرهنگ‌گرایی، از جهاتی، چالش‌انگیزترین مرحله برای چندفرهنگ‌گرایی لیبرال و سکولار غربی نیز هست، چون باید مشخص کند که اگر مطالبات برخی گروه‌های محافظه‌کار اسلامی به نام چندفرهنگی با مبانی لیبرالیسم و سکولاریسم سیاسی (که به طور سنتی مورد قبول قانون اساسی‌های غربی از جمله در کانادا است) در تعارض باشد، چه باید کرد؟ کیملیکا، به عنوان اندیشمندی لیبرال، در آثار مختلفش (از جمله **شهروندی چندفرهنگی**) توضیح داده که با اعمال محدودیت بر انتخاب و سبک زندگی افراد ذیل نام هر نوع جهان‌بینی، از جمله مذهب، موافق نیست. در اینجا، کیملیکا مقاله‌ی خود را با نوعی خوش‌بینی محتاطانه در مورد امکان توفیق چندفرهنگ‌گرایی به پایان می‌برد. در نظر او، شکل نظری و شیوه‌ی اجرای چندفرهنگ‌گرایی در کانادا چارچوبی برای تفکر در مورد تنوع ایجاد کرده که در عمل نشان داده «قوی و نیز قابل انعطاف است». بنابراین او «به شیوه‌ای محتاطانه» خوشبین است که اگر کانادایی‌ها بر این میراث تکیه کنند، می‌توانند چالش مرحله‌ی سوم در مورد لحاظ کردن هویت‌های جمعی مذهبی اقلیت را «به فرصتی برای ساختن مدلی فراگیرتر و شمول‌گراتر» از شهروندی در کشورشان بدل کنند.

آلن پاتن:

## چند فرهنگ‌گرایی به‌سان به‌رسمیت‌شناسی مساوی

آلن پاتن استاد فلسفه در دانشگاه پرینستون آمریکاست. این گزارش مختصری است از منابع زیر:

Patten, Alan. *Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights*, Princeton University Press, 2014.

Patten, Alan. "Equal Citizenship, Neutrality, and Democracy: A Reply to Critics of Equal Recognition." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* Vol. 20 Issue 1, 2017, pp. 127–141.

تا دهه‌ی ۱۹۹۰ بسیاری معتقد بودند که با اتکا به نظریه‌های متداول لیبرالیسم، خصوصاً آن‌گونه که در دانشکده‌های کشورهای انگلیسی‌زبان رایج بود، می‌توان به چالش‌های پدیده‌ی موسوم به چند فرهنگ‌گرایی هم پرداخت، اما پس از انتشار آثار ویل کیملیکا در این دهه، این باور برای برخی پیش آمد که نظریه‌های لیبرالیسم استاندارد کافی نیستند.

مسائل مطرح از این قرار بود که رابطه‌ی چند فرهنگ‌گرایی با به‌رسمیت‌شناسی اقلیت‌ها چیست؟ با تکیه بر کدام مبانی فلسفی می‌شود از چند فرهنگ‌گرایی

و حقوق اقلیت‌ها (از جمله اقلیت‌های قومی) دفاع کرد؟ و اینکه آیا فدرالیسم چندملیتی از منظر فلسفی قابل دفاع است؟

**آلن پاتن**، استاد فلسفه‌ی سیاسی کانادایی‌الاصل در دانشگاه پرینستون آمریکا، در کتاب **به‌رسمیت‌شناسی مساوی؛ مبانی اخلاقی حقوق اقلیت‌ها**، به همین پریش‌ها می‌پردازد. پاتن در این کتاب، که مانند آثار ویل کیملیکا (بنگرید به نوشتارهای **اول و سوم**) از منظری لیبرال-دموکراتیک نگاشته شده، از نظریه‌ی «حقوق فرهنگی قوی» اقلیت‌ها دفاع می‌کند.

پاتن می‌کوشد نشان دهد دلایل کافی فلسفی وجود دارند که بر اساس آنها «اقلیت‌های فرهنگی» مستحق اشکال خاصی از «به‌رسمیت‌شناسی و پذیرش/مجال یافتن» (recognition and accommodation) در حوزه‌ی عمومی جوامع دموکراتیک هستند. به بیان دیگر، پاتن می‌کوشد نشان دهد که چندفرهنگ‌گرایی لیبرال قابل دفاع است.

## چرا لیبرالیسم استاندارد کافی نیست؟

فیلسوفان لیبرال در طول تاریخ فلسفه، خصوصاً در دوران معاصر، هرگز تردیدی نداشته‌اند که گروه‌های فرهنگی اقلیت مستحق برخورداری از همان مجموعه حقوق اولیه‌ی مدنی، سیاسی و اجتماعی هستند که بقیه‌ی شهروندان جامعه، یا اصطلاحاً اکثریت، دارند.

با این حال، نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی لیبرال آلن پاتن از این فراتر می‌رود و می‌گوید اقلیت‌ها، صرفاً «به دلیل تفاوت فرهنگی‌شان» با بقیه «به‌طور اصولی مستحق» شکل‌های خاصی از به‌رسمیت‌شناخته‌شدن، پذیرش، محافظت فرهنگی و مجال یافتن برای ابراز فرهنگ خود در حوزه‌ی عمومی هستند که



فراتر از «بسته‌ی استاندارد» حقوقی است که لیبرال‌های قدیمی‌تر همیشه از آن دفاع می‌کردند.

پاتن از این موضوع با عنوان «تز حقوق فرهنگی قوی» یاد می‌کند و می‌کوشد «دفاع جدیدی» از آن، قدری متفاوت ولی هم‌راستا با آثار دانشگاهی نگاشته‌شده‌ی قبلی در مورد چندفرهنگ‌گرایی لیبرال، ارائه دهد.

به بیان دیگر، مصادیق بارز چندفرهنگی در نظر پاتن آن دسته از مسائل‌اند که به تعبیر او با «بسته‌ی استاندارد لیبرالی» قابل حل‌وفصل نیستند و از حقوق و وظایف معمولی محافظت‌شده در لیبرالیسم استاندارد فراتر می‌روند. مثلاً بحث در مورد حدود و ثغور آزادی بیان در نظر پاتن جزء مباحث چندفرهنگی در معنای خاص آن نیست، چون با لیبرالیسم استاندارد قابل حل‌وفصل است.

### از تعریف فرهنگ تا تبیین به رسمیت‌شناسی

پاتن فیلسوفی تحلیلی است، بنابراین همان‌گونه که از او توقع می‌رود ابتدا به توضیح و تعریف مفاهیم اساسی پژوهش خود می‌پردازد. اصلی‌ترین مفهوم در این میان فرهنگ است. در اینجا سعی اصلی پاتن در تعریف فرهنگ این است که به یکی از اصلی‌ترین نقدهای رایج بر نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایانه نیز پاسخ دهد؛ نقدی که می‌گوید نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی نگاهی ذات‌گرایانه به فرهنگ دارد.

بر این اساس، پاتن می‌کوشد تعریفی نواز پدیده‌ی فرهنگ ارائه دهد که در برابر اتهام ذات‌گرایی ایمن باشد. از نظر پاتن فرهنگ مجموعه‌ای از شرایط شکل‌دهنده است و نه مجموعه‌ای از باورها یا ارزش‌های مشخص: فرهنگ آن چیزی است که مردم وقتی تحت شرایط شکل‌دهنده‌ی مشترکی قرار می‌گیرند، با هم در آن سهیم می‌شوند.

پاتن سپس به بررسی این پرسش می‌پردازد که «فرهنگ اصولاً چرا مهم است؟» و می‌خواهد روشن کند که فرهنگ از زاویه‌ی نگاه اعضای باهمستان‌ها و گروه‌های فرهنگی چه اهمیتی دارد. به این منظور به بررسی «فرهنگ همچون بافتاری برای انتخاب» می‌پردازد؛ یعنی زمینه‌ای که انتخاب‌های فردی و جمعی را شکل می‌دهد.

تأکید بر این تلقی از فرهنگ، نزد دیگر نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی لیبرال همچون ویل کیملیکا نیز سابقه دارد. بر اساس ایده‌ی فرهنگ همچون بافتاری برای انتخاب، آزادی انتخاب انسانی بدون تعلق و وابستگی به فرهنگی خاص قابل تصور نیست، و آزادی و فرهنگ در واقع لازم و ملزوم یکدیگرند.

پاتن سپس به بررسی تلقی‌های مختلفی می‌پردازد که از مفهوم بی‌طرفی لیبرالی دولت در برابر فرهنگ‌های مختلف وجود دارد. پاتن تعهد دولت لیبرال به بی‌طرفی را ضروری می‌داند و نشان می‌دهد که آن نوع تلقی از بی‌طرفی که می‌توان در چارچوب چندفرهنگ‌گرایی تصدیقش کرد، مستلزم «به‌رسمیت‌شناسی مساوی» فرهنگ‌ها و توجیه‌کننده‌ی «تز حقوق فرهنگی قوی» است.

او سپس به این موضوع می‌رسد که پیامدهای پذیرفتن اندیشه‌های به‌رسمیت‌شناسی مساوی و تز حقوق فرهنگی قوی در مباحث ملموس‌تر و روزمره چیست. به طور مشخص از همین موضع به بحث راجع به مسئله‌ی «تکثر زبانی» و «حقوق زبانی» اقلیت‌های ملی/قومی، و مسئله‌ی «استقلال از یک حکومت فدرال چندملیتی در قالب موازین دموکراتیک» می‌پردازد؛ مشخصاً به این موضوع چالش‌برانگیز که از منظری لیبرال تحت چه شرایطی جدایی‌طلبی گروه‌های قومی قابل دفاع و توجیه است؟

آخرین موضوع مهمی که پاتن به آن می‌پردازد، حقوق اقلیت‌ها در بافتار تفکیک میان دو پدیده‌ی «مهاجران» و اقلیت‌های ملی است. پیش‌تر ویل کیملیکا در کتاب *شهروندی چندفرهنگی* (به فارسی ترجمه شده) بر لزوم تفکیک میان حقوق اقلیت‌های ملی و مهاجران تأکید کرده بودند، و پاتن هم در کتابش این موضوع را بیش‌تر می‌شکافد و در کنار موضوعاتی چون شرایط منصفانه‌ی ادغام مهاجران در فرهنگ اکثریت مورد بحث قرار می‌دهد.

چنان که اشاره کردیم آلن پاتن فیلسوف سیاسی تحلیلی است و کتاب به‌رسمیت‌شناسی مساوی نیز کتابی کاملاً نظری است. نحوه‌ی پرداخت این اثر به چندفرهنگ‌گرایی مثلاً با کتاب *چندفرهنگ‌گرایی* طارق مودود (نویسنده‌ی انگلیسی پاکستانی که در نوشتارهای آینده به او هم خواهیم پرداخت) متفاوت است، زیرا مودود توجه بیش‌تری به آنچه در واقعیت و دنیای سیاست (خصوصاً کشورهای غربی) با عنوان چندفرهنگ‌گرایی می‌گذرد دارد.

کتاب‌های ویل کیملیکا هم در مقایسه با پاتن عینی‌تر و انضمامی‌تر نوشته شده‌اند. با توجه به اهمیت کیملیکا در نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی مقایسه‌ی آرای پاتن با او می‌تواند مفید باشد.

## تفاوت و شباهت نظریه‌ی‌های لیبرال پاتن و کیملیکا در باب حقوق اقلیت‌ها

هدف پاتن ارائه‌ی مدلی نظری از چندفرهنگ‌گرایی است که بتواند در برابر نقدهای نظری مخالفان، از جمله کسانی که لیبرالیسم استاندارد را کافی می‌دانند و مخالف لیبرالیسم چندفرهنگ‌گرا هستند، تاب آورد.

از این جهت، برنامه‌ی پژوهشی پاتن ما را به یاد آثار ویل کیملیکا می‌اندازد؛ خصوصاً کتاب *لیبرالیسم، جامعه و فرهنگ* (۱۹۹۱) و *شهروندی چند فرهنگی*

(۱۹۹۶) که در آنها کوشیده بود نشان دهد مبانی و اصول در فلسفه‌ی سیاسی لیبرال چطور ما را بدان سوق می‌دهد که چندفرهنگ‌گرایی را همزاد لیبرالیسم بدانیم و بپذیریم.

منتقدان گفته‌اند که کیملیکا یک مفهوم ذات‌گرایانه از فرهنگ را پیش‌فرض می‌گیرد، و توضیح نمی‌دهد مثلاً چرا اعضای باهمستان‌های اقلیت (مثلاً گروه‌های قومی/ملی) حتماً برای رشد و شکوفایی فردی خویش لازم است به فرهنگ خودشان دسترسی داشته باشند، و چرا نمی‌توانند فرهنگ اکثریت را جایگزین بومی فرهنگ اقلیت خویش کنند و هم‌زمان از زندگی راضی باشند. کیملیکا خود در برخی آثارش به این نقدها پاسخ داده است.

تمایز کیملیکا میان اقلیت‌های ملی/قومی و مهاجران در آثارش مورد نقد قرار گرفته است. کیملیکا در مقاله «شهروندی چندفرهنگی» گفته بود مهاجران بر خلاف اقلیت‌های ملی/قومی، «داوطلبانه از حقوق فرهنگی خویش چشم‌پوشی کرده‌اند» و در نتیجه، پاسخ به نیازهای ایشان و اقلیت‌های ملی/قومی سازوکار جداگانه‌ای می‌طلبد.

پاتن در کتاب به‌رسمیت‌شناسی مساوی هم خلاصه‌ای تحلیلی و موجز از این انتقادات استاندارد نظری به چندفرهنگ‌گرایی ارائه می‌کند و هم می‌کوشد پاسخ‌هایی برای آنها فراهم آورد. نظریه‌ی او، چنان که پیش‌تر هم اشاره کردیم، مصداقی از چندفرهنگ‌گرایی لیبرال است که در برابر چندفرهنگ‌گرایی بدون قید قرار می‌گیرد.

ولی تمایز مهم دیگری هم میان دفاع لیبرال پاتن از چندفرهنگ‌گرایی و تئوری حقوق اقلیت‌های ویل کیملیکا وجود دارد (این نکته‌ای است که در یادداشت‌های بعدی از این مجموعه هم بدان خواهیم پرداخت). کیملیکا در آثار مختلف خویش، از کتاب *لیبرالیسم، باهمستان و فرهنگ* (۱۹۸۹) گرفته، تا

شهروندی چندفرهنگی (۱۹۹۵)، تا درآمدی بر فلسفه‌ی سیاسی معاصر (ویراست دوم ۲۰۰۲، ترجمه‌ی فارسی بادامچی و مباشری: تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۶ ش) و آثار دیگرش، اشارات مهمی به آثار جان راولز و رونالد دورکین به عنوان دو متفکر لیبرال متقدم و برجسته در سنت فلسفه‌ی سیاسی آنگلوساکسون دارد.

اما نظریه‌ی حقوق اقلیت‌های کیملیکا مشخصاً یک نظریه‌ی راولزی یا دورکینی نیست. چندفرهنگ‌گرایی لیبرال کیملیکا هم‌زمان از برخی جهات با راولز و دورکین فاصله‌گذاری می‌کند و مدعیات ایشان را نقد می‌کند.

این به نوبه‌ی خود توضیح می‌دهد چطور یکی از سرسخت‌ترین منتقدان کیملیکا، یعنی برایان بری کوشید در کتابش فرهنگ و برابری حملات خود بر چندفرهنگ‌گرایی کیملیکایی را با تکیه بر (خوانش خویش از) فرمول‌بندی جان راولز از بی‌طرفی دولت و یا اندیشه‌ی دورکین در مورد برابری فرصت‌ها توجیه کند.

متفاوت با کیملیکا (و به طرز وارونه‌ای شبیه به برایان بری)، آلن پاتن در کتاب به‌رسمیت‌شناسی مساوی کوشیده است دفاع خویش از چندفرهنگ‌گرایی لیبرال را بر اندیشه‌های فلسفی جان راولز (و تا حدودی هم نظریات رونالد دورکین) مبتنی کند.

اندیشه‌ی راولز مصداقی از خوانش استاندارد از فلسفه‌ی سیاسی لیبرال محسوب می‌شود که چندفرهنگ‌گرایان جدیدتر، خصوصاً کیملیکا، آنرا به تنهایی کافی نمی‌یابند. برایان بری معتقد بود که اندیشه‌ی جان راولز در مورد بی‌طرفی و لزوم پذیرش مسئولیت در مورد ترجیحاتمان در لیبرالیسم، ما را به رد اندیشه‌ی چندفرهنگ‌گرایی لیبرال کیملیکا سوق می‌دهد. گفتیم کیملیکا در آثارش نسبت به امکان بی‌طرفی دولت بدبین است و بر همین اساس از حقوق «گروه‌های متمایز»، یعنی حقوق گروه‌های اقلیت دفاع می‌کند.

اما پاتن استدلال بری را سروته می‌کند و تلاش می‌کند نشان دهد که می‌توان دفاع از حقوق اقلیت‌ها و چندفرهنگ‌گرایی را بر پایه‌ی مفاهیم راولزی-دورکینی بی‌طرفی و مسئولیت‌پذیری سوار کرد.

خلاصه آنکه پاتن می‌کوشد بر اساس دلایل اصولی، و نه عمل‌گرایانه، حقوق اقلیت‌ها را توجیه کند. در نظر برخی منتقدان، وضوح نظری او قابل تحسین است، ولی هم‌زمان این حس را بر می‌انگیزد که نظریه‌ی پاتن در عمل ممکن است زیاد کاربردی نباشد.

ویل کیملیکا:

## اقلیت‌های مختلف با حقوق متمایز؟

ویل کیملیکا استاد فلسفه سیاسی در دانشگاه کوئینز کانادا و نظریه‌پرداز مشهور چند فرهنگ‌گرایی است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Will Kymlicka. "Liberal Multiculturalism As A Political Theory Of State–Minority Relations." *Political Theory*, 46.1, 2018, pp. 81-91.

در نوشتار **نخست** این مجموعه با عنوان «سه موج چندفرهنگ‌گرایی در کانادا» به روایت ویل کیملیکا، فیلسوف سیاسی معاصر شهیر کانادایی، از شکل‌گیری سه لایه یا جریان در چندفرهنگی معاصر در کانادا پرداختیم. در نوشتار **دوم** هم گزارشی فشرده از کتاب برسمیت‌شناسی مساوی؛ مبانی اخلاقی حقوق اقلیت‌ها (۲۰۱۴)، اثر آلن پاتن، فیلسوف کانادایی-آمریکایی صاحب نظر در زمینه‌ی چندفرهنگ‌گرایی لیبرال ارائه کردیم. در این نوشتار و در ادامه‌ی مطالب قبلی به واکنش ویل کیملیکا به نظریه‌ی آلن پاتن در کتاب برسمیت‌شناسی مساوی می‌پردازیم که در مقاله‌ای با عنوان «چندفرهنگ‌گرایی همچون یک نظریه سیاسی [برای تبیین] رابطه‌ی دولت-اقلیت» ارائه شده است.

کیملیکا در این مقاله توضیح می‌دهد که در نظر او حقوق اقلیت‌های قومی حقی است که در واکنش به پدیده‌ی دولت-ملت‌سازی با تکیه بر زبان و فرهنگ اکثریت شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، چندفرهنگ‌گرایی چارچوبی سیاسی است که قرار است از حقوق اقلیت در برابر قدرت اکثریت محافظت کند.

## شباهت‌ها و تفاوت‌های نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی کیملیکا و پاتن

پیش از اینکه به نقد کیملیکا بر پاتن بپردازیم، خوب است ابتدا ببینیم چه شباهت‌هایی میان نظرات پاتن و نظرات کیملیکا وجود دارد.

کیملیکا و پاتن در آثارشان از صورتی برابری‌خواهانه و لیبرال از چندفرهنگ‌گرایی دفاع می‌کنند، و نه هرشکلی از چندفرهنگ‌گرایی؛ هر دو به عنوان چندفرهنگ‌گرای برابری‌خواه بر این باور هستند که دغدغه‌ی انسان‌ها در حفظ هویت فرهنگی و زبانی خویش دغدغه‌ای مشروع است و چیدمان نهادهای دولتی و عمومی در جامعه باید بر اساس پذیرش منصفانه این دغدغه‌ها صورت گیرد.

دوم اینکه هر دو نویسنده به عنوان مدافع لیبرالیسم فلسفی تصریح دارند که افراد باید در شکل‌دادن و بازاندیشی (در مواقع لزوم) برداشت خویش از امر خیر و خوب آزاد باشند و در این زمینه به ایشان تحمیلی صورت نگیرد، گرچه افراد هم‌زمان مسئول انتخاب‌های خویش در زندگی نیز هستند.

به تعبیر دیگر، هم برای کیملیکا و هم برای پاتن، چندفرهنگ‌گرایی لیبرال حکم می‌کند که دولت مسئول ایجاد «شرایط پس‌زمینه‌ای منصفانه» در جامعه است، شرایطی که بر اساس آن زبان و فرهنگ گروه‌های مختلف قومی فرهنگی در حوزه‌ی عمومی از سوی نهادهای دولتی (فدرال یا ایالتی/محلی) به رسمیت



شناخته می‌شود. با این حال، افراد در انتخاب از میان گزینه‌های فرهنگی مختلف پیش روی خویش کاملاً آزادند و البته مسئول‌اند انتخاب‌هایشان را با در نظر گرفتن هزینه‌ها و منافع احتمالی سامان دهند.

به بیان دیگر، از نظر هر دو فیلسوف، دولت چندفرهنگی لیبرال وظیفه دارد دستیابی به «فرصت‌های منصفانه برای پیگیری آزادانه‌ی علایق مرتبط با فرهنگ» را برای افراد فراهم کند، ولی خودش وظیفه‌ای در مورد «حفظ هویت» خاصی ندارد، و قرار نیست بر شهروندان «شیوه‌ی خاصی از زندگی» را تحمیل کند.

پس تفاوت نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی‌های کیملیکا و پاتن چیست؟ کیملیکا می‌گوید پاتن در کتاب برسمیت‌شناسایی مساوی به جنبه‌های مختلفی از ترکیب میان برابری‌خواهی، چندفرهنگ‌گرایی و لیبرالیسم می‌پردازد، و در این میان رابطه‌ی مقابل میان حقوق اقلیت‌ها، مفهوم بی‌طرفی حکومت، و نیز برسمیت‌شناسی مساوی را مورد بررسی قرار می‌دهد. او می‌گوید پاسخ‌هایی که پاتن در کتابش در این زمینه‌ها ارائه می‌دهد خواندنی و جذاب هستند و او در کلیات هیچ اختلاف اساسی با پاتن ندارد. کیملیکا در عوض اختلاف نظر خودش و پاتن را در صورت‌بندی چندفرهنگ‌گرایی می‌یابد. به بیان دیگر، آنجا که او و پاتن تفاوت دارند «سئوالی است که نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی لیبرال هریک از ایندو نویسنده حول آن شکل گرفته است.»

کیملیکا در خوانشی که از کتاب برسمیت‌شناسی مساوی پاتن ارائه می‌دهد، پرسش اصلی پاتن را اینطور صورت‌بندی می‌کند: «اصول عدالتی را در نظر بگیرید که برخاسته از برابری‌خواهی لیبرال است و مثلاً در آثار جان راولز و رونالد دورکین مشخصاً تبلور یافته. چگونه ممکن است این عدالت‌طلبی

همزمان «علائق مربوط به فرهنگ افراد» را نیز شامل شود و شامل مطالبات مربوط به چندفرهنگ‌گرایی نیز بشود؟»

کیملیکا می‌نویسد این سؤال مهمی از منظر نظری و انتزاعی است، ولی نظریه‌ی لیبرالیستی در باب چندفرهنگ‌گرایی در عین قوت نظری باید از لحاظ عملی هم مفید و راهگشا باشد. او سؤال دیگری را اولویت می‌دهد: «دولت لیبرال چگونه باید با اقلیت‌ها رفتار کند؟» کیملیکا برخلاف پاتن تأکید می‌کند نظریه‌ی حقوق اقلیت‌ها «باید در درجه‌ی اول و بیش از هر چیزی نظریه‌ای در باب رابطه‌ی دولت و اقلیت‌ها باشد.»

به بیان دیگر، نظریه‌ی لیبرالی چندفرهنگ‌گرایی باید «نظریه‌ای در مورد [تعریف] اقلیت‌ها باشد و آنچه اعضای گروه‌های اقلیت به شیوه‌ای مشروع می‌توانند از دولت مطالبه کنند.» ولی این تنها یک طرف داستان است. چندفرهنگ‌گرایی لیبرال «همچنین باید نظریه‌ای در مورد دولت باشد» و اینکه دولت (state) تا کجا مجاز است با تکیه بر قدرت قاهره‌اش اموری را بر اقلیت‌ها تحمیل کند.

در رویکرد کیملیکا، حتی دادن تعریفی برای «اقلیت» به نوعی منوط به روشن کردن تلقی ما از دولت است. یعنی زمانی می‌توانیم تشخیص دهیم چه گروه‌هایی مصداق اقلیت هستند و مطالبات مشروع ایشان چیست که «در ابتدا تعریفی کاربردی از مفهوم دولت داشته باشیم، و اینکه دولت تحت چه شرایطی اخلاقاً مجاز است بر سرزمین‌ها و مردم مزبور حکمرانی کند.»

این به نوبه‌ی خود مستلزم پرداختن به سؤالات نظری کلی در مورد مبانی اخلاقی دولت‌داری و حق حاکمیت مردم و حق تعیین سرنوشت است؛ و همچنین مستلزم پاسخ به سؤالات تاریخی جزئی‌تری در مورد چگونگی حق حاکمیت دولتی خاص (مثلاً دولت ایران، عراق، ترکیه یا جمهوری آذربایجان) بر

افراد و سرزمین‌هایی خاص (مثلاً مناطق کردنشین در سه کشور و یا بخش‌های ارمنی‌نشین قره‌باغ در جمهوری آذربایجان) طرح کند.

در نظر کیملیکا بررسی پاتن دچار عدم توازن است، چون پاتن «بار اثبات برای توجیه هرگونه مطالبه‌ای فراتر از بسته‌ی استاندارد و سنتی حقوق لیبرالی (standard liberal package) را بر دوش اقلیت‌ها قرار می‌دهد و معتقد است این اقلیت‌ها هستند که باید نشان دهند در کجا و به چه دلایلی لازم است دولت حقوقی فراتر از لیبرالیسم سنتی به آنها بدهد.» (بنگرید به نوشتار دوم) در این اشکال، پاتن، همانند جان راولز، مشروعیت دولت برای اعمال حاکمیت بر اقلیت‌های ملی/قومی (و سایر انواع اقلیت‌ها) و قلمروی ایشان را بدیهی فرض می‌کند و در این زمینه پرسش و شبهه‌ای طرح نمی‌کند.

## تبیین رابطه‌ی دولت و گروه‌های اقلیت

خلاصه آنکه کیملیکا، بر خلاف پاتن، موافق نیست که نظریه‌ی حقوق اقلیت‌ها اخلاقاً مجاز باشد ادعای حاکمیت از سوی دولت بر سرزمین‌ها و مردم اقلیت را فرضی بدیهی در نظر بگیرد. او برعکس معتقد است، نظریه‌ی حقوق اقلیت‌ها باید همان‌طور که از اقلیت‌ها، وقتی مطالباتشان از بسته‌ی استاندارد لیبرال فراتر می‌رود، دلیل و استدلال می‌خواهد، در فرض دولت در داشتن حق حاکمیت بر سرزمین و فرهنگ اقلیت‌ها هم تشکیک و مطالبه‌ی دلیل کند. در غیر این صورت، دچار عدم تعادلی خواهیم شد که نظریه‌ی پاتن و حتی فلاسفه‌ی سیاسی متقدم، مانند راولز، بدان دچار هستند.

پس کیملیکا، خصوصاً در نظریات متأخرش که موضوع این نوشتار است، نقطه‌ی شروع متفاوتی را در بحث چندفرهنگ‌گرایی پیشنهاد می‌کند، و آن دیدن حقوق اقلیت‌ها در چشم‌انداز «ساختار هنجاری روابط دولت و اقلیت» است.

اگر از این چهارچوب نگاه کنیم، اولین سؤالی که باید بپرسیم این است که اقلیتی خاص اصولاً در آغاز چگونه اقلیت شد؟ چگونه یک دولت خاص این حق را پیدا کرد که بر اقلیتی خاص و در قلمرویی معین حکومت کند؟ کیملیکا می‌نویسد:

«این واقعیت که دولتی خاص بر اقلیتی خاص [در منطقه‌ای معین] حکومت می‌کند، خدادادی و الهی نیست، بلکه از فرایند سیاسی خاصی سرچشمه گرفته است.» بنابراین نظریه‌ی هنجاری حقوق اقلیت‌ها باید قادر باشد که در باره‌ی مشروعیت و عادلانه بودن این روند بحث کند، و اگر به نتیجه رسید که در جایی بی‌عدالتی رخ داده، باید بتواند تبیین کند که چطور می‌شود این بی‌عدالتی را اصلاح و برطرف کرد.

## تمایز حقوق بر اساس گروه

کیملیکا در آثار مختلفش میان سه دسته اقلیت‌ها/گروه‌ها در کانادا تحت عنوان مردمان بومی، اقلیت‌های ملی، و مهاجران تفکیک **قائل می‌شود**. او در نظریه‌ای با عنوان «حقوق تمایز یافته بر اساس گروه» (group-differentiated rights) توضیح می‌دهد که هر کدام از این سه دسته یا گروه شایسته‌ی حقوق اقلیت‌های خاصی هستند که باید در تمایز با دیگری بررسی شود و نباید آنها را در هم آمیخت:

**الف، مردمان بومی:** کیملیکا می‌گوید ادعای دولت‌های آمریکا و کانادا (و نیز می‌شود اضافه کرد در بسیاری موارد آمریکای جنوبی و لاتین) برای حکمرانی بر سرزمین‌هایی که سابقاً توسط مردمان بومی اداره می‌شدند، ریشه در روند ظالمانه‌ی استعمار دارد. پس توضیح حقوق مردمان بومی در این کشورها بدون فهم این تبعیض ممکن نیست، و تبیین نظریه‌ای در باب حقوق اقلیت‌ها بدون

توجه به روند استعمار در این بافتار ناممکن است. دولت‌های استعماری سفیدپوست در قاره‌ی آمریکا برای توجیه این روند سلطه‌ی سیاسی و تصاحب سرزمینی عمدتاً به ایدئولوژی‌های برتری نژادی توسل جستند که جوامع بومی را عقب‌مانده و بدوی توصیف می‌کرد، و آنها را برای مشارکت در اداره‌ی جامعه‌ی خویش نالایق می‌دانست. نظریه‌ی هنجاری حقوق اقلیت‌ها باید واکنشی به این ساختار عمیق استعماری هم باشد.

**ب، اقلیت‌های ملی:** در این مورد، گروه اقلیت قومی/ملی نه در نتیجه‌ی استعمار، بلکه در نتیجه‌ی پیوستن داوطلبانه به یک فدراسیون شکل می‌گیرد. در یک مقطع تاریخی مشخص، دو یا چند «گروه ملی» برای تشکیل یک ساختار و اتحادیه‌ی سیاسی بزرگ‌تری توافق می‌کنند.

وضعیت مردمان بومی و اقلیت‌های ملی به دلیل وضعیت به اولیه‌ای که طی آن دولت مرکزی بر آنها حاکم شده، با یکدیگر متفاوت است. دولت از طریق استعمار و اعمال زور بر مردمان بومی حاکم شده است. حال آن که روند اولیه‌ای که طی آن دولت مرکزی بر اقلیت‌های ملی حاکم شده چه بسا که غیرعادلانه نبوده و با رضایت و پیمان آن اقلیت‌های ملی صورت گرفته باشد.

با این حال، تجربه‌ی تاریخی (به عنوان نمونه، وضعیت کنونی اوکراین پس از حمله‌ی نظامی روسیه) نشان می‌دهد که پیمان‌های اولیه حتی اگر در زمان خویش عادلانه بوده باشند، بعداً به ندرت مورد احترام قرار می‌گیرند. بدین معنا که، در طی روند تاریخی گروه‌های ملی غالب/اکثریت معمولاً وسوسه می‌شوند که تضمین‌های خودمختاری منطقه‌ای و حقوق زبانی را که در زمان تشکیل فدراسیون مورد توافق قرار گرفته بود پس بگیرند یا نادیده انگارند.

کیملیکا می‌گوید در مورد حقوق اقلیت‌های ملی، مطالبات حقوقی اقلیت‌ها را باید به عنوان «احیای قرارداد اولیه‌ای تلقی کرد که مشروعیت حکومت

مرکزی بر مبنای آن استوار است.» در اینجا «یک نظریه هنجاری حقوق اقلیت‌های [قومی] ملی» باید پاسخگوی ساختار سیاسی فدراتیو باشد، که فراتر از چیزی است که پاتن در کتابش تحت عنوان «تأمین منصفانه منافع فرهنگی» گروه‌های مختلف جامعه از آن دفاع کرده است.

**ج، مهاجران:** اقلیت مهاجران نه از طریق استعمار یا تشکیل داوطلبانه‌ی یک فدراسیون، بلکه از طریق مهاجرت فرد یا خانواده شکل می‌گیرد. کیملیکا می‌گوید نظریه‌ی هنجاری ناظر به حقوق اقلیت مهاجر باید با در نظر گرفتن «ساختار پذیرش، اسکان و ادغام مهاجران طراحی شود.» پس اگر مردمان بومی (گروه الف) و اقلیت‌های ملی (گروه ب) حق دارند «واحدهای منطقه‌ای خودگردان» تشکیل دهند که در آن اکثریت را تشکیل می‌دهند، و نهادهای آن بر اساس زبان و فرهنگ گروه ملی/بومی مورد نظر شکل گرفته است، مهاجران (گروه ج) از حق خودگردانی سرزمینی مشابهی برخوردار نیستند.

پس وقتی بحث عدالت می‌شود، بر خلاف دو گروه مردمان بومی (الف) و اقلیت‌های ملی/قومی (ب)، عدالت در مورد مهاجران (ج) حکم می‌کند که منافع فرهنگی آنها در چهارچوب ایجاد شرایط ادغام و منصفانه و تکررگرای آنها در جامعه‌ی میزبان صورت گیرد؛ به جای آنکه به آنها حق خودگردانی داده شود. پیشنهاد کیملیکا در مورد مهاجران نوعی همسان‌سازی یا همگون‌سازی فرهنگی شمول‌گراست (inclusive assimilation) که باید میان آن و همگون‌سازی حذفی تمایز قائل شد.

کیملیکا می‌نویسد نظریه‌ی «حقوق تمایز یافته بر اساس گروه» او، بسان نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی پاتن، به «منصفانه‌بودن روندها» توجه دارد، اما هم‌زمان تأکید دارد که منصفانه/عادلان‌بودن باید شامل روندی نیز بشود که طی آن دولت مرکزی «مدعی حق حاکمیت» بر گروه اقلیت شده است.

او نتیجه می‌گیرد که اگر حقوق اقلیت‌ها را همچون نظریه‌ای سیاسی برای تبیین رابطه‌ی دولت و گروه‌های اقلیت در نظر بگیریم، خواهیم دید **نظریه‌ی پاتن**، به‌رغم پیچیدگی نظری‌اش، «انعکاس‌دهنده‌ی خواسته‌های اقلیت‌های واقعاً موجود در حکومت‌های واقعاً موجود [در جهان] نیست» و بیش‌تر در سطح مباحث انتزاعی (که البته «بی‌ربط» هم نیست و در جای خود لازم است) باقی می‌ماند.

طارق مودود:

## بی طرفی لیبرال و هویت‌های قومی دینی

طارق مودود پژوهشگر جامعه‌شناسی در دانشگاه بریستول انگلستان است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Modood, Tariq. "A Liberal's Bias." *Multiculturalism: A Civic Idea*, Polity Press, 2007, pp. 20-33.

در اندیشه‌ی **جان راولز**، به عنوان یکی از مهم‌ترین فلاسفه‌ی لیبرال معاصر، دولت لیبرال برای رعایت بی‌طرفی، نباید میان طرف‌داران تلقی‌های (conceptions) مختلف از امر خوب (good) فرقی قائل شود. ولی آیا این مفهوم بی‌طرفی دولت (state neutrality) در قبال امر خوب [نیک/خیر]، با چندفرهنگ‌گرایی سازگار است؟ در نوشته‌ی حاضر خواهیم دید که **طارق مودود**، پژوهشگر پاکستانی-بریتانیایی جامعه‌شناسی در دانشگاه بریستول انگلستان، چگونه در قالب نقدی بر ویل کیملیکا به این پرسش می‌پردازد.

در بخش اول این نوشتار توضیح خواهیم داد که چطور ویل کیملیکا مفهوم بی‌طرفی دولتی و حقوق استاندارد مندرج در لیبرالیسم راولزی را برای پوشش تفاوت‌های قومی فرهنگی ناتوان می‌یابد. در بخش دوم، خواهیم دید که چطور طارق مودود این نقد کیملیکا را می‌پذیرد، ولی آن را به موضوع هویت‌های



دینی در یک جامعه‌ی چندفرهنگی بسط می‌دهد. به این ترتیب تقریر جدیدی از چندفرهنگ‌گرایی به دست می‌آید که متناسب است با مرحله یا موج سوم چندفرهنگ‌گرایی در کشورهای غربی که در **نخستین** نوشتار این مجموعه تشریح شد.

## اندیشه‌ی «بی‌طرفی دولت» چطور یکی از اصول لیبرالیسم شد؟

از نظر جان راولز، دولت لیبرال نباید بین طرف‌داران «تلقی‌های مختلف از امر خوب» فرقی قائل شود. الهام‌بخش راولز در این زمینه، تأسیس اندیشه‌ی لیبرالیسم در غرب در آغاز دوره‌ی مدرن است. از دید راولز، چنان که در پیشگفتار کتاب **لیبرالیسم سیاسی** می‌گوید، با شکل‌گیری جنبش پروتستان به دست **مارتین لوتر** و **کالون** در قرن شانزدهم میلادی، و جنگ‌های سی‌ساله و خونین مذهبی در اروپای غربی میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در نیمه‌ی اول قرن هفدهم، و نهایتاً **پیمان صلح وستفالی** در سال ۱۶۴۸ میلادی (مقارن دوران **شاه عباس دوم صفوی**)، بود که ایده‌ی لیبرالیسم در غرب شکل گرفت.

راولز فکر می‌کند در نتیجه‌ی تحولات قرون شانزدهم و هفدهم میلادی، دولت‌های اروپایی آموختند که تکثر مذهبی را حداقل در چهارچوب مسیحیت، در محدوده‌ی حکمرانی خود تحمل کنند و به عبارت دیگر، مشروعیت دولت همسایه‌ای را که بر نسخه‌ی متفاوتی از مسیحیت بنا شده است، بپذیرند. با این تدابیر بود که دوران آزار و اذیت کلیسا در اروپای غربی کمابیش به پایان رسید.

راولز می‌گوید اتفاقی که بعد از آن به تدریج رخ داد آن بود که دولت‌های اروپایی سده‌های بعدی این سنت مدارای مذهبی شکل‌گرفته میان کاتولیک‌ها

و پروتستان‌ها را به آزادی کامل مذهبی، طوری که شامل سایر فرق مسیحی و نیز غیرمسیحیان و در نهایت خداناباوران نیز بشود، گسترش دادند و از دل آن مفهوم شهروندی مدرن شکل گرفت. در وضعیت جدید، اینکه فرد به کدام کلیسا، کنیسه و یا معبد می‌رود، به حق مالکیت او، حق داشتن مناصب دولتی از سوی او، و اموری از این دست ربط پیدا نمی‌کرد. به این ترتیب، «دین حکومتی» یا صرفاً به امری نمادین و تشریفاتی تبدیل شد (مانند انگلستان که در آن پادشاه یا ملکه به صورت نمادین در رأس **کلیسای انگلیکان** است) و یا به کل از قانون اساسی حذف شد (وضعیت فرانسه یا آمریکا).

به این ترتیب، دین در غرب تا حد زیادی به امری خصوصی تبدیل شد، و سکولاریسم یا جدایی نهاد دین از سیاست و مدارای برآمده از آن به عنوان راه حلی برای رفع خصومت‌های دینی شکل گرفت. مودود در تفسیر راولز می‌نویسد در لیبرالیسم سیاسی دولت مذهب خاصی ندارد (جز شاید در شکل نمادین)، اما از حق همه‌ی شهروندان برای پایبندی به مذهبی به انتخاب خویش، تا زمانی که به دنبال استفاده از قدرت سیاسی حکومت برای ترویج ایمان خویش و سرکوب پیروان سایر ادیان نباشند، حمایت می‌کند. این است مفهوم «بی‌طرفی دولت» (state neutrality)، امری که بنیاد فلسفه‌ی سیاسی استاندارد فلاسفه‌ی لیبرالی همچون جان راولز را تشکیل می‌دهد.

### نقد کیملیکا بر مفهوم بی‌طرفی دولت راولز

بنابراین، اهمیت زیادی که جان راولز در فلسفه‌ی سیاسی خویش به مفهوم بی‌طرفی دولت یا حکومت می‌دهد، و تأکیدی که هم در لیبرالیسم سیاسی و هم در **نظریه‌ای در باب عدالت** بر عدم تحمیل و حتی ترویج «تلقی‌ای از امر خوب» از سوی حکومت بر ساکنان جامعه در یک نظام لیبرال می‌کند، در واقع

صورت‌بندی و بسط راهبرد سنتی لیبرال در مواجهه با باورهای متکثر دینی شهروندان جامعه است.

با این حال، کیملیکا به عنوان نظریه‌پرداز چندفرهنگ‌گرایی با کاربرد این مفهوم بی‌طرفی در مورد «گروه‌های قومی فرهنگی» (ethnocultural) مشکل دارد و از این منظر، لیبرالیسم سیاسی جان راولز (و کلاً لیبرالیسم اصطلاحاً استاندارد) را ناکافی می‌یابد.

کیملیکا مشخصاً دو ایراد مرتبط با هم به کاربست ایده‌ی سنتی لزوم بی‌طرفی دولت به وضعیت اقلیت‌های قومی فرهنگی می‌گیرد:

این بسط‌دادن با عدالت و انصاف منافات دارد (ایراد اول)، و اصولاً در عمل هم چنین بسط‌دادنی ممکن نیست (ایراد دوم). کیملیکا این دو اشکال را در *شهروندی چندفرهنگی* (۱۹۹۵) و *سیاست‌ورزی به‌زبان محلی* (۲۰۰۱) صورت‌بندی کرده است.

بر اساس این دو اشکال، بی‌طرفی در مورد تفاوت‌های قومی فرهنگی شدنی نیست چون (اولاً) لاجرم هر حکومتی، و از جمله حکومت‌های لیبرال-دموکراتیک غربی، در ساختار حکمرانی خویش زبان یا زبان‌هایی را در آموزش و پرورش و یا نظام اداری رسمی اعلام می‌کنند و، در نتیجه، زبان‌های دیگری را، ولو توسط گروهی از ساکنان بدان تکلم شود، از حوزه‌ی عمومی کنار می‌گذارند.

(ثانیاً) دولت‌ها مناسبت‌های تقویمی مانند تعطیلات رسمی یا آخر هفته‌ی خویش را بر اساس رسوم برخاسته از دینی خاص و نه تمام ادیان بر می‌گزینند و در نتیجه، دینی را بر ادیان دیگر برتری می‌دهند. مثلاً در غرب یکشنبه‌های هر هفته، و ایام کریسمس تعطیل است که رسمی است برگرفته از آیین

مسیحیت. کیملیکا از این قبیل مثال‌ها نتیجه می‌گیرد که ایده‌ی یک فضای عمومی کاملاً بی‌طرف و خنثی و فاقد ارزش‌داوری، انسجام نظری ندارد. خلاصه اینکه ایده‌ی یک فضای عمومی کاملاً بی‌طرف و خنثی و «فاقد ارزش‌داوری» انسجام نظری ندارد.

کیملیکا استدلال می‌کند که بی‌طرفی دولتی مورد نظر راولز و لیبرالیسم استاندارد، در عمل بدین منجر می‌شود که به مصداق مثل معروف به شهروندان عضو گروه‌های اقلیت جامعه بگوییم: «هم‌رنگ جماعت شو.» از نظر کیملیکا، این شیوه مصداق رفتار با اقلیت‌ها به عنوان شهروندان درجه دوم و، در نتیجه، ناعادلانه است. خلاصه آنکه «مرزکشی قاطع میان دولت و قومیت» بر اساس رویکرد «کور-قومیتی» (colour-blind)، هم‌شدنی نیست و هم‌اگر شدنی باشد نامنصفانه است زیرا «هر حکومتی لاجرم هویت‌های فرهنگی خاصی را ترویج می‌کند و (در نتیجه، به شیوه‌ای معکوس، ولو ناخواسته) هویت‌های دیگری را در موقعیت فرودست قرار می‌دهد.»

در اندیشه‌ی کیملیکا، چنانکه طارق مودود روایت می‌کند، تکیه بر مدل مواجهه با دین «به عنوان الگویی برای تنظیم رابطه‌ی بین حکومت لیبرال-دموکراتیک و گروه‌های قومی‌فرهنگی گمراه‌کننده است» و نباید از آن پیروی کرد.

## تمایز ناموجه میان قومیت و مذهب؛ نقد مودود بر کیملیکا

مودود پس از شرح دیدگاه‌های راولز و نقد کیملیکا می‌نویسد کیملیکا از هر دو جهت درست می‌گوید که مدل بی‌طرفی دولت را نمی‌توان بدون تناقض در رابطه با «اقلیت‌های قومی‌فرهنگی» به کار برد؛ و اگر هم به کار ببریم، چنان که

شایسته است این روش به عدالت و انصاف، نمی‌انجامد. با این حال، در نظر مودود این نقد کیملیکا بر راولز نهایتاً دامن خود او را هم می‌گیرد.

به بیان دیگر، «نقد ویرانگر» کیملیکا بر مفهوم سنتی و استاندارد «بی‌طرفی لیبرال» کاربرد این اصل را در مورد گروه‌های مذهبی هم زیر سؤال می‌برد؛ خصوصاً اگر گروه‌های مذهبی را همچون مودود گروه‌های «قومی مذهبی» در نظر بگیریم، نه مذهبی صرف. به بیان دیگر، اگر مانند کیملیکا معتقد باشیم اعمال تلقی سنتی لیبرال از بی‌طرفی، نسبت به گروه‌های قومی فرهنگی منجر به بی‌انصافی است، چرا اعمال همین شیوه در مورد گروه‌های قومی مذهبی هم بی‌انصافی نیست؟ این در حالی است که سکوت کیملیکا در این زمینه و نیز اشارات پراکنده‌ی او به گروه‌های مذهبی نشان می‌دهد که در اندیشه‌ی او بی‌طرفی لیبرال در مورد دین، بر خلاف قومیت، کارآمد است، و نهایتاً شاید لازم باشد «معافیت‌هایی» بر اساس موازین چندفرهنگی برای گروه‌های دینی قائل شویم.

مثلاً کیملیکا بر اساس نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی خود توصیه می‌کند که دولت لیبرال در قوانین استفاده از کلاه ایمنی هنگام موتورسیکلت‌سواری و نیز قوانین مربوط به پوشیدن کلاه مخصوص توسط نیروهای پلیس، برای مردان سیک مذهب که بر اساس وظیفه‌ی شرعی خویش باید در حوزه‌ی عمومی عمامه بر سر بگذارند، معافیت قائل شود.

مودود این قبیل معافیت‌ها را ناکافی می‌یابد و می‌گوید اگر موازین چندفرهنگی ایجاب می‌کند که دولت فعالانه از اقلیت‌های ملی و زبانی (به عنوان مصادیق اصلی گروه‌های قومی فرهنگی) حمایت کند، چرا نباید همین حمایت را از گروه‌های قومی مذهبی بکند؟

چنانکه پیشتر توضیح دادیم، کیمیکا بر اساس موازین فدرالیسم چندملیتی و چندفرهنگ‌گرا، می‌پذیرد که دولت ایالتی کبک در کانادا از زبان فرانسوی حمایت کند، و حتی در مواردی خاص استفاده از زبان انگلیسی را محدود کند. او همچنین موافق است که خرید زمین توسط غیربومی‌ها (غیرسرخ‌پوستان) در مناطق خاصی از کانادا که به طور تاریخی متعلق به بومیان بوده ممنوع شود، با این استدلال که این خریدها در درازمدت ممکن است منجر به تسلط اقتصادی سفیدپوستان و از میان رفتن باهمستان‌ها و فرهنگ‌های سرخ‌پوستی محلی شود.

مودود می‌پرسد خب چرا در مورد گروه‌های قوم‌مذهبی اقلیت (مشخصاً مسلمانان در غرب)، به جای اینکه فقط معافیت‌هایی قائل شویم (آن هم در چهارچوب موازین آزادی عقیده، عبادت و اجتماعات لیبرالیسم سنتی)، نگوئیم اینجا هم چندفرهنگ‌گرایی و شهروندی تکثرگرا مستلزم اختصاص منابع دولتی برای کمک به افزایش مشارکت سیاسی این گروه‌ها و افزایش نمایندگی ایشان در حوزه‌ی عمومی است؟

در نتیجه‌گیری مودود، کیملیکا در این زمینه سکوت کرده و نکوشیده نقد خویش بر بی‌طرفی لیبرال راولزی را در این سمت بسط دهد. مودود از بی‌توجهی کیملیکا در این زمینه با عنوان «جانبداری سکولار» یاد می‌کند.

## پاسخ احتمالی کیملیکا و جواب مودود

مودود می‌کوشد به نقدهای خودش بر کیملیکا از زبان کیملیکا پاسخ دهد و باز آن پاسخ‌های احتمالی را هم نقد می‌کند. یک پاسخ کیملیکا به نقد مودود می‌تواند آن باشد که بین دین و زبان/قومیت تفاوت بارزی وجود دارد. هر حکومتی مجبور است لاجرم از زبانی در مکاتبات و امور خویش استفاده کند،

اما در این زمینه دست به انتخاب می‌زند و یک (در دولت‌ملت‌های تکیننی) و یا چند (در کشورهای فدرال چندملیتی) زبان را مرجح و رسمی می‌کند.

با این حال، چون دین اختیاری است و کارکرد یک دولت بدون وجود ادیان هم ممکن است، نقد بی‌طرفی لیبرال به این حوزه تسری نمی‌یابد. به علاوه، کیملیکا به روایت مودود ممکن است بگوید شهروندان می‌توانند چندزبانه شوند و چندین زبان را بیاموزند، اما نمی‌توان هم‌زمان عضو چندین باهمستان مذهبی شد؛ بنابراین، یک حکومت چنددینی مانند یک حکومت چندزبانه ممکن نیست، و این دلیل دیگری است که جدایی سنتی میان دین و دولت در لیبرالیسم، بر خلاف رابطه‌ی زبان و قومیت، همچنان توصیه‌ی کردنی باشد.

مودود ولی معتقد است این پاسخ‌ها هم نمی‌تواند کیملیکا را از اتهام «جانبداری سکولار» نجات دهد. اولاً، در حالی که نظریه‌ی حقوق اقلیت‌های کیملیکا در درجه‌ی اول بر زبان و حقوق زبانی متمرکز است، در بنیاد بسیار فراتر از زبان می‌رود و کل مقوله‌ی تکثر فرهنگی را در بر می‌گیرد. اشاره کردیم که کیملیکا در آثارش تاکید می‌کند که «هر حکومتی لاجرم هویت‌های فرهنگی خاصی را ترویج می‌کند و (در نتیجه، به شیوه‌ای معکوس [ولو ناخواسته]) هویت‌های دیگری را در موقعیت فرودست قرار می‌دهد.» (شهروندی [چندفرهنگی](#)، ص. ۱۰۸)

این جمله و جملات مشابه نشان می‌دهد که هدف اصلی نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی و حقوق اقلیت‌های کیملیکا (و نیز پاتن) «حمایت و توانمندسازی گروه‌های قومی فرهنگی است... و نه صرفاً حمایت از زبان‌ها.» مودود می‌گوید برخی فرهنگ‌ها هویت دینی قوی دارند و «با محوریت دینی خاص شکل گرفته‌اند» (او به نظر بیش از هر چیزی، وضعیت مسلمانان در غرب

را در نظر دارد) و در نتیجه، توانمندسازی فرهنگی ایشان با بیرون‌گذاشتن دین به شیوه‌ی سکولاریسم سنتی ممکن نیست.

پاسخ احتمالی دیگر کیملیکا مبنی بر اینکه دولت چنددینی نداشته‌ایم یا نداریم هم نادرست است. در همین زمان حال، دولت‌های مختلفی در دنیا، از آلمان گرفته تا هندوستان را می‌توان با قدری اغماض «دولت‌هایی با چند دین» رسمی توصیف کرد. دولت آلمان به طور تاریخی هم کاتولیک‌ها و هم پروتستان‌ها را به رسمیت می‌شناسد و امروز هم راهکارهای نهادی و مالی مختلفی برای حمایت از و همکاری با کلیساهای کاتولیک و لوتری این کشور دارد. هندوستان هم مثالی شناخته‌شده در زمینه‌ی هم‌زیستی ادیان مختلف است، و امروز دولت این کشور در حوزه‌ی عمومی به چندین مذهب رسمی (البته در چهارچوب قانون) اجازه‌ی فعالیت می‌دهد و تفکیک قاطع نهاد دین و دولت در آن رخ نداده است.

نقد مودود باعث شد کیملیکا در برخی مواضع اولیه‌اش بازنگری کند؛ بنگرید به «سه موج چندفرهنگ‌گرایی در کانادا» که در نوشتار [اول](#) گزارشی از آن ارائه شد.



سوزان مولر اوکین:

## اگر چندفرهنگ‌گرایی با برابری زنان مغایرت داشته باشد چه؟

سوزان مولر اوکین فیلسوف سیاسی نیوزلندی و فمینیستی لیبرال بود. این گزارش مختصری است از منابع زیر:

Moller Okin, Susan. *Is Multiculturalism Bad for Women?*. Princeton University Press, 1999, pp.7-26.

Cohen, Joshua, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum. "Introduction Feminism, Multiculturalism, and Human Equality." *Is Multiculturalism Bad for Women?*. Princeton University Press, 1999. 1-6.

فمینیسم و چندفرهنگ‌گرایی دو دستگاه فکری متفاوت در اندیشه‌ی سیاسی معاصر هستند که هر دو ادعا و درخواست برابری میان انسان‌ها را سرلوحه‌ی خود قرار داده‌اند. با این حال، موضوع فمینیسم و چندفرهنگ‌گرایی متفاوت است. اولی بر برابری زنان و مردان و رفع ستم جنسیتی تأکید دارد و بر لزوم این برابری اصرار می‌ورزد. دومی بر به‌رسمیت‌شناسی مساوی فرهنگ‌ها در یک جامعه‌ی متکثر تأکید دارد.

ولی اگر میان لوازم رویکردهای فمینیستی و چندفرهنگ‌گرایانه به برابری تعارضی واقع شود، چه باید کرد و جانب کدام را گرفت؟ این پرسشی است که **سوزان مولر اوکین**، پژوهشگر فلسفه‌ی سیاسی آمریکایی، در مقاله‌ی «آیا چندفرهنگ‌گرایی برای زنان بد است؟» به آن می‌پردازد.

## امکان تعارض چندفرهنگ‌گرایی و برابری زنان

سوزان مولر اوکین می‌گوید روزگار ما روزگار چندفرهنگ‌گرایی است: مثلاً نیم‌قرن پیش، سیاست غالب کشورهای غربی آن بود که مهاجران و مردمان بومی در فرهنگ اکثریت ادغام و حل شوند. اکنون ولی چندفرهنگ‌گرایی مقبولیت یافته و انتظار همگون‌سازی و ادغام گروه‌های اقلیت در فرهنگ اکثریت نامصفانه تلقی می‌شود.

بنابراین، بسیاری از کشورهای اروپایی و آمریکای شمالی پیگیر سیاست‌های جدیدی شده‌اند که پاسخگوی تفاوت‌های فرهنگی ساکنان این جوامع باشد. در این میان، سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی با چالشی عمده مواجه هستند که معمولاً بدان توجه جدی نمی‌شود و یا نادیده انگاشته می‌شود؛ و آن اینکه اگر مطالبات مطرح‌شده از سوی فرهنگ یا دین اقلیت با هنجارهای برابری جنسیتی مورد دفاع فعالان فمینیست (که آنها هم، بسان چندفرهنگ‌گرایی، حداقل در نظر، مورد دفاع دولت‌های لیبرال غربی هستند) در تعارض قرار بگیرند، چه باید کرد؟

مولر اوکین، به عنوان نمونه، مباحث مرتبط با چندفرهنگ‌گرایی در فرانسه در بحث حجاب را مثال می‌زند. از اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی به این سو، بحثی جدی در حوزه‌ی عمومی فرانسه در گرفت که آیا دختران خانواده‌هایی که از کشورهای عرب و مسلمان شمال آفریقا (الجزایر، مراکش، تونس...) به فرانسه

مهاجرت کرده‌اند، باید مجاز باشند با پوشش حجاب در مدرسه حاضر شوند یا نه؟

مدافعان سرسخت آموزش لائیک در فرانسه، در کنار برخی فمینیست‌ها و ناسیونالیست‌های دست راستی، مخالف حضور دانش‌آموزان با حجاب در مدارس بودند. در نقطه‌ی مقابل، بخش عمده‌ای از چپ سنتی، به نام چندفرهنگی و احترام به تنوع، از حضور دختران باحجاب در مدارس حمایت می‌کرد و حتی مخالفان را به نژادپرستی و دفاع از امپریالیسم فرهنگی متهم می‌کرد.

مولر اوکین می‌گوید در میانه‌ی این بحث ولی از بحثی که از منظر فمینیستی از اهمیت به مراتب بیش‌تری برخوردار است غفلت می‌شد، و آن مسئله‌ی «تعدد زوجات» در خانواده‌های مسلمان مهاجر بود.

داستان از این قرار است: در همان دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی، دولت فرانسه بی‌سروصدا به مردان مهاجر مسلمان اجازه داده بود تا چندین همسر با خودشان به فرانسه بیاورند. روند طوری پیش رفت که در اواسط دهه‌ی نود میلادی تخمین زده می‌شد که حدود ۲۰۰ هزار خانوار در پاریس چندهمسری هستند. (هم‌زمانی این موضوع با بحث حجاب در مدارس فرانسه در نظر اوکین، هرگونه احتمال مبنی بر این را که مخالفت با حجاب از نگرانی در مورد برابری جنسیتی سرچشمه می‌گرفت، کمرنگ می‌کند.)

البته به دلایل مختلف و از همه مهم‌تر فشار اقتصادی مضاعفی که خانوارهایی با ۲۰ تا ۳۰ عضو بر دولت رفاه در فرانسه و در زمینه‌هایی چون حقوق بیکاری ایجاد می‌کرد، دولت در اواخر دهه‌ی نود میلادی نهایتاً فقط تک‌همسری را به رسمیت شناخت و ازدواج‌های دوم و سوم را از نظر قانونی باطل اعلام کرد. با این حال، همین جواز مقطعی چندهمسری در فرانسه در مورد برخی

خانواده‌های مسلمان عرب نشان‌دهنده‌ی امکان تنش عمیق بین مطالبات فمینیستی و مطالبات چندفرهنگ‌گرایانه در مورد تنوع فرهنگی است.

مولر اوکین معتقد است لیبرال‌ها و چپ‌ها و اصطلاحاً ترقی‌خواهان خیلی سریع، و چه بسا ساده‌لوحانه، تصور کرده‌اند که فمینیسم و چندفرهنگ‌گرایی هم هم‌زمان خواستنی، و هم به‌راحتی قابل جمع کردن و آشتی‌دادن هستند. او در نقطه‌ی مقابل، استدلال می‌کند که ظرفیت تنش قابل توجهی بین مطالبه‌ی برابری جنسیتی فمینیستی و پایبندی چندفرهنگ‌گرایانه به حقوق گروهی فرهنگ‌های اقلیت وجود دارد.

## دلایل ناتوانی چندفرهنگ‌گرایان از توجه به مسئله‌ی جنسیت

مولر اوکین در ادامه‌ی نقد خویش «گروه‌گرایی» چندفرهنگ‌گرایان را بخشی از ریشه‌ی مشکل بالا می‌داند (در نقد گروه‌گرایی همچنین بنگرید به نوشتار [ششم](#) این مجموعه)؛ یعنی با این ادعا که، برخلاف آنچه لیبرالیسم استاندارد مدعی است، فرهنگ‌ها و «شیوه‌های زندگی اقلیت» تنها «با تضمین حقوق فردی اعضای این گروه‌ها محافظت نمی‌شود و باید همچنین با اعطای حقوق یا امتیازات گروهی ویژه محافظت گردد.»

مولر اوکین می‌گوید حداقل به دو دلیل «حقوق گروهی» می‌تواند به تعارض با حقوق زنان عضو گروه‌های اقلیت منجر شود: اول آنکه، تمایلی میان چندفرهنگ‌گرایان وجود دارد که گروه‌های فرهنگی را همچون کل‌هایی یکپارچه ببینند و در نتیجه، به تفاوت «بین گروه‌ها» بیش‌تر از تفاوت‌های «درون» گروه‌ها توجه کنند.

همین تمایل به نوبه‌ی خود سبب شده آنها به تبعیض «قدرت و امتیازات» میان زنان و مردان در درون گروه‌های اقلیت توجه نکنند و آن را نادیده بگیرند. از دیدگاه مولر اوکین، بیشتر فرهنگ‌های جهان مردسالار هستند و گروه‌های اقلیت برآمده از خاورمیانه و شمال آفریقا هم از نظر گرایش به کنترل زنان فرقی با بقیه‌ی جامعه‌ی سفیدپوست مسیحی-یهودی و یا سکولار غربی ندارند، اگر بدتر از آنها نباشد!

مشکل دوم آن است که طرفداران حقوق گروهی معمولاً اعتنایی به حوزه‌ی خصوصی ندارند. نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی لیبرال و به طور مشخص ویل کیملیکا، تاکید کرده‌اند که فرد برای خودشکوفایی به «فرهنگی از آن خویش» نیاز دارد، و تنها با دسترسی به چنان فرهنگی است که انسان می‌تواند صاحب حس عزت نفس، احترام به خود، و در نتیجه دارای قدرت تصمیم شود.

اما از دید مولر اوکین، این موضع تا حد زیادی حوزه‌ی زندگی خصوصی و خانوادگی، یعنی بافتاری را که حس افراد و مشخصاً کودکان نسبت به خویش و ظرفیت‌هایشان اولین بار در آنجا شکل گرفته و توسعه می‌یابد، را نادیده می‌گیرد. از منظری فمینیستی، خانه جایی است که بیش‌ترین میزان آموزش فرهنگی اولیه در آن به جوانان آموخته می‌شود و به نسل‌های بعد منتقل می‌شود. بنابراین، توزیع مسئولیت و قدرت در خانواده میان زن و مرد و دختر و پسر تأثیر عمده‌ای بر توزیع قدرت و مسئولیت در بخش‌های عمومی‌تر و سیاسی‌تر جامعه دارد. با این حال، چندفرهنگ‌گرایان به حوزه‌ی خصوصی توجه کافی ندارند و به تبعیض در آن هم، حداقل چنان که باید، حساس نیستند.

پس از منظر مولر اوکین، حقوق گروهی مورد دفاع چندفرهنگ‌گرایان نه تنها گامی در تحقق برابری جنسیتی بر نمی‌دارد، بلکه گاهی به مشکلات موجود پیشین می‌افزاید. خصوصاً در مواردی که فرهنگ اقلیتی که مردسالارتر است

به واسطه‌ی مهاجرت در چهارچوب فرهنگ اکثریتی قرار می‌گیرد که مردسالاری در آن کم‌رنگ‌تر شده هیچ استدلالی بر اساس اصول احترام به خود و عزت نفس نمی‌توان مطرح کرد که بر اساس آن بتوان گفت زنان اقلیت علاقه‌ای به حفظ فرهنگ خود داشته باشند (باز مانند وضعیت خانواده‌های مسلمان شمال آفریقایی در فرانسه).

در چنین مواردی، وضعیت زنان تنها در صورتی بهتر می‌شود که یا «فرهنگ [سرکوبگری] که در آن متولد شده‌اند منقرض شود و در نتیجه، اعضای گروه اقلیت تشویق شوند در فرهنگ کم‌تر جنسیت‌زده‌ی پیرامون خویش ادغام شوند» و یا، (و اوکین این گزینه را ترجیح می‌دهد) «فرهنگ مزبور تشویق شود تا خود را به گونه‌ای اصلاح کند که در آن برابری زنان پاس داشته شود» و حداقل به میزانی از برابری زن و مرد برسد که در فرهنگ اکثریت پیرامونی وجود دارد.

## دفاع کیملیکا و پاسخ اوکین

ویل کیملیکا در کتاب *لیبرالیسم، باهمستان و فرهنگ می‌گوید* که چندفرهنگ‌گرایی مورد دفاع او از نوع لیبرال است، و نه هر نوعی از چندفرهنگ‌گرایی، و در نتیجه، گروه اقلیتی که حقوق ویژه‌ای مطالبه می‌کند (مثلاً مسلمانان در غرب)، باید در باهمستان اقلیت خویش نیز بر اساس اصول لیبرالیسم رفتار کند. یعنی آزادی‌های اساسی اعضای خود را با اعمال «محدودیت‌های داخلی» نقض نکند و بین افراد هم بر اساس جنسیت و نژاد و گرایش جنسی تبعیض قائل نشود.

به گفته‌ی کیملیکا، این شرط پایبندی به لیبرالیسم مانع از آن می‌شود که «طیف‌های مختلف بنیادگرایان مذهبی و سیاسی که معتقدند کنش‌های مذهبی، جنسی، و یا زیبایی‌شناختی‌ای که بیرون از دایره‌ی پذیرش یا ترجیح

ایشان قرار می‌گیرد باید در جامعه‌ی مطلوب غیرقانونی شود»، بتوانند از چندفرهنگ‌گرایی سوءاستفاده کنند. بر اساس این استدلال، اگر اقلیت‌ها سرکوب‌گر باشند، ترویج و حمایت از فرهنگشان مغایر استدلال چندفرهنگ‌گرایانه به نفع مطلوب بودن عضویت در باهمستان‌های فرهنگی است، چون در این تلقی چندفرهنگ‌گرایی و احقاق حقوق اقلیت همچنین از آن رو مطلوب است که «امکان انتخاب‌های آزادانه‌ی معنادار فردی را بهتر فراهم می‌کند.»

پاسخ مولر اوکین به این دفاعیه‌ی کیملیکا چیست؟ او در مقاله‌ی «آیا چندفرهنگ‌گرایی برای زنان بد است؟» می‌نویسد شرط «محدودیت‌های داخلی» که کیملیکا برای چندفرهنگی لیبرال خویش وضع کرده آرمانی و مطلوب است، اما عملی نیست؛ یعنی در عمل اکثر فرهنگ‌های اقلیت (در میان مهاجران و غیره) بر اساس این محدودیت‌های برآمده از لیبرالیسم رفتار نمی‌کنند.

بر اساس این استدلال بسیاری فرهنگ‌ها، به‌ویژه در حوزه‌ی خصوصی، مردسالار هستند و برای زنان همان احترام و آزادی‌هایی را قائل نیستند که برای مردها قائل هستند. گاهی فرهنگ اقلیت مردسالارتر است و در مواردی فرهنگ اکثریت؛ ولی تبعیض و کنترل آزادی زنان تقریباً در همه‌ی فرهنگ‌ها و به‌ویژه فرهنگ‌هایی مذهبی، که به متون باستانی و سنت‌های گذشته به عنوان الگوی عمل نظر دارند، وجود دارد.

مولر اوکین نتیجه می‌گیرد که درجه‌ی مردسالاری هر فرهنگی (و میزان تمایل آن برای کاهش مردسالاری) باید عامل اصلی در به‌رسمیت‌شناختن یا نشناختن حقوق گروهی باشد؛ خصوصاً اگر قرار است برابری زنان را جدی بگیریم.

راجرز برویگر:

## قومیت بدون گروه‌گرایی!

راجرز برویگر استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه کالیفرنیا است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Rogers Brubaker. "Ethnicity Without Groups." *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, edited by Stephen May, Tariq Modood, and Judith Squires, Cambridge University Press, 2004, pp. 50-77.

در نوشتار پنجم راجع به نقد سوزان مولر اوکین بر گروه‌گرایی نهفته در مواضع مدافعان چندفرهنگ‌گرایی حقوق اقلیت‌های قومی و خطرش برای برابری‌طلبی خصوصاً از نوع فمینیستی پرداختیم. اما وضعیت «گروه‌گرایی» در مباحث مربوط به مطالعات قومی چیست؟

راجرز برویگر، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه کالیفرنیا، در مقاله‌ی «قومیت بدون گروه» که اینجا گزارشش می‌کنیم به نقد گروه‌گرایی می‌پردازد که در مباحث مربوط به مطالعات قومیت آمده است. برویگر در این مقاله، که بعداً صورت مبسوط آن به شکل کتاب هم منتشر شد، توضیح می‌دهد که چطور در مباحث علوم اجتماعی و فلسفه‌ی سیاسی مربوط به قومیت، گاهی عبارت



«گروه» به عنوان یک مفهوم سراسر است و بدیهی مورد استفاده قرار می‌گیرد که نیازی به بررسی یا توضیح بیش‌تر ندارد. او با این فرض موافق نیست و مفهوم گروه را در ترکیب‌هایی رایج، مانند «حقوق گروهی»، مورد واکاوی انتقادی قرار می‌دهد.

برویکر اشاره مستقیمی به ویل کیملیکا و نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی لیبرال او نمی‌کند، ولی نقد او را می‌توان بر مفهوم حقوق اقلیت‌های ویل کیملیکا هم تسری داد.

## تعریف گروه‌گرایی و نقد آن

برویکر در آغاز مقاله می‌گوید هدفش ماجراجویی مفهومی یا ارائه‌ی تعریفی از مفهوم گروه نیست و در عوض نقد آن چیزی است که «گروه‌گرایی» می‌نامد. او گروه‌گرایی را یکی از پیامدهای گرایش به بدیهی‌گرفتن وجود گروه‌ها در مطالعات جامعه‌شناختی قومیت، نژاد، و ملیت در کشورهای مختلف معرفی می‌کند.

به شکل خلاصه، گروه‌گرایی را می‌شود به این ترتیب تعریف کرد: «گرایش به اینکه هویت‌های جمعی قومی و نژاد و ملی را به عنوان گروه‌های کاملاً مجزا و متمایزی در نظر آوریم که از یک طرف در درون خودشان همگن و یکدست هستند، و از منظر بیرونی و خارجی نیز با غیر خودشان کاملاً مرز دارند؛ و در نظر گرفتن آنها به عنوان مؤلفه‌های بنیادین زندگی اجتماعی، بازیگران اصلی درگیری‌های اجتماعی، و واحدهای اصلی تحلیل جامعه‌شناختی.»

به بیان دیگر، در گروه‌گرایی، گرایش به این وجود دارد که با گروه‌های قومی، ملت‌ها و نژادها به عنوان موجوداتی واقعی و انضمامی برخورد کنیم که می‌توان

به ایشان منفعت و اراده نسبت داد. در واقع، در گروه‌گرایی مغالطه‌ی «اقتوم‌سازی» (یا جسمانیت‌بخشیدن) (reification) صورت می‌گیرد.

یعنی مثلاً پژوهشگر با کردها و ترک‌ها در ترکیه، کردها و عرب‌ها و آذربایجانی‌ها و فارس‌ها و بلوچ‌ها در ایران، سیاه‌پوستان، سفیدپوستان، آسیایی‌ها، اسپانیایی‌ها، و سرخ‌پوستان در ایالات متحده، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در ایرلند شمالی به گونه‌ای برخورد می‌کند که گویی از نظر درونی یکدست هستند، و از نظر بیرونی مرزهایشان با غیر خودشان کاملاً مشخص است، و می‌شود ایشان را بازیگران جمعی یگانه و یکدستی با اهداف مشترک در کنش‌ها و احیاناً تنش‌های قومی و ملی و نژادی اطرافشان دانست.

به این ترتیب در نگاه گروه‌گرا، جهان اجتماعی و فرهنگی همچون «موزاییکی چندرنگی از بلوک‌های قومی، نژادی و یا فرهنگی که هرکدام رنگی واحد دارند» ترسیم می‌شود.

برویکر این نقد را بر رشته‌ی جامعه‌شناسی (و ما اضافه می‌کنیم برخی مباحث مربوط به چندفرهنگ‌گرایی) وارد می‌داند که در آن به چالش کشیدن «گروه‌گرایی» به‌ندرت اتفاق افتاده و «گروه‌های قومی» به عنوان بازیگران اصلی مثلاً نزاع‌های قومیت معرفی می‌شوند. این وضعیت در نقطه‌ی مقابل آن چیزی است که مثلاً در مورد مفهوم «طبقه» حاکم است، و بر اساس آن جامعه‌شناسان امروز، بر خلاف دوران غلبه‌ی مارکسیسم، برای احتیاط و دچار نشدن به خطای اقتوم‌سازی ترکیب‌هایی مانند «طبقه‌ی کارگر» را بیش‌تر در درون گیومه به کار می‌برند.

برویکر می‌گوید این به‌رغم آن رخ می‌دهد که رویکردهای **برساخت‌گرایانه** این روزها در مباحث آکادمیک درباره‌ی قومیت و مطالعات ملی‌گرایی گفتمان غالب شده‌اند. به‌رغم آنکه علی‌القاعده روش برساخت‌گرا باید نسبت‌دادن

ذات و اقوم به گروه‌ها را ناممکن کند، در صحبت‌های روزمره‌ی فعالان قومی، تحلیل‌های سیاسی و گزارش‌های رسانه‌ها، و حتی نوشته‌های آکادمیک، معمولاً گزارش‌های مربوط به تنش‌های قومی، نژادی، و ملی با استفاده از تعبیر گروه‌گرایانه و به عنوان «تعارض گروه‌های قومی، نژادها و یا ملت‌ها» نشان داده می‌شوند.

برویبیکر با این شیوه مخالف است و پیشنهاد می‌کند که تعارض و تنش قومی، که او گاهی از آن با کنایه با عنوان «تعارض قومیتی‌شده» یاد می‌کند، به عنوان تعارض و تنش بین «گروه‌های» یکدست قومی (و یا نژادی و ملی) درک نشود. البته مشارکت‌کنندگان و فعالین در درگیری‌های قومی/ملی معمولاً اصرار دارند که کنش خویش را در عبارات گروه‌گرایانه بشناسانند و حتی گروه خویش را همچون هویتی ازلی معرفی کنند و مثلاً بگویند ملت کرد یا ترک یا عرب یا فارس چنین و چنان کرد.

اما برویبیکر تأکید دارد که جامعه‌شناس و پژوهشگر دانشگاهی مطالعات قومیت باید قدری محتاط باشد. او البته عبارات و دسته‌بندی‌های مورد استفاده‌ی کنشگران و فعالان قومی، و نگاه ایشان به هویت خویش و گروه‌های مقابل را جدی می‌گیرد و چنین جدی‌گرفتنی را لازمه‌ی پژوهش خویش می‌داند، اما هم‌زمان محتاط است که به شکلی غیرانتقادی دسته‌بندی‌های مورد استفاده‌ی کنشگران مزبور را به کار نیندد و عین حقیقت نپندارد.

بر اساس این نقد، روایت فعالان قومی/ملی از مسائل و جنبش‌های اجتماعی چه بسا دارای آن چیزی است که **پیر بوردیو**، پژوهشگر فرانسوی، آن را «ویژگی کنشی/اجرایی» می‌نامد: یعنی فعالین با تأکید بر هویت خاصی در گروه مورد بحث، به دنبال برانگیختن و احضار و ایجاد هویت مزبور در جهان واقع هم هستند.

به عبارت دیگر، فعالان قومی و ملی طوری سخن می‌گویند که در عمل نیز همان‌گونه شود و حرکت و جریان قومی/ملی ایجاد شود. پیر بردیو می‌گفت فعالان قومی/ملی ممکن است با «اقتنوم‌سازی» از گروه‌ها (چه گروه مزبور خویش، و چه گروهی که با آن غیریت و مرزبندی دارند)، «در تأسیس آنچه در ظاهر فقط توصیفش می‌کنند یا نمایند‌اش هستند، مشارکت کنند.»

بروبیکر نتیجه می‌گیرد پژوهشگر مطالعات قومیت باید اقتنوم‌سازی را مطالعه کند و روند و شرایطی را که در آن احساسات قدرتمند گروهی تبلور عملی و سیاسی می‌یابند، در نظر داشته باشد و توضیح دهد، اما هم‌زمان باید حواسش باشد که از تقویت مضاعف و ناخواسته اقتنوم‌سازی فعالان قومی در گزارشی که از عملکرد ایشان می‌دهد (و علی‌القاعده قرار است بی‌طرف باشد)، دوری کند.

نتیجه‌ی دیگر آنکه باید در تحلیل‌های خویش به جای آنکه قومیت‌ها (مثلاً قومیت کرد، ترک، فارس و عرب و بلوچ در بافتار ایران) را دارای ذات تصور و معرفی کنیم، آنها را به صورت «مفاهیمی رابطه‌ای» در نظر گیریم که در روندهای اجتماعی معینی و احیاناً در رابطه با یکدیگر به شکلی پویا و غیرایستا شکل می‌گیرند.

به بیان دیگر، قومیت‌ها به جای آنکه انگاره‌هایی ذاتی باشند، بر حسب «دسته‌بندی‌های عملی، چارچوب‌های گفتمانی، روال‌های سازمانی، پروژه‌های سیاسی» شکل می‌گیرند و برساخته می‌شوند. پس در کنار خود قومیت‌ها و نژادها و ملت‌ها، باید به «قومی‌سازی، نژادی‌سازی و ملی‌سازی» (چه از طرف اعضای گروه‌های اقلیت و چه اکثریت) به عنوان روندهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و روانی هم نظر داشته باشیم. بروبیکر توصیه می‌کند که پژوهشگران «گروه» را همچون انگاره‌ای ثابت در نظر نگیرند، بلکه بدان همچون یک متغیر

مفهومی در حال تغییر و تحول بسته به بافتار و زمینه و تغییرات محیطی نگاه کنند.

## تمایز میان وجودداشتن و تأثیرگذار بودن

برویبکر در مقاله تمایز باریکی میان وجودداشتن مقوله‌های قومیت و نژاد و ملیت، و اثرگذاریشان در جهان قائل می‌شود. او می‌گوید نقد من به هیچ وجه به معنای انکار اثرگذاری مقوله‌های قومیت، نژاد، و ملیت در جهان واقعی و کم‌پنداشتن قدرت و اهمیت سیاسی-اجتماعی این مفاهیم نیست. بلکه من می‌گویم اثرگذاری، قدرت و اهمیت این انگاره‌ها را باید به گونه‌ای متفاوت تفسیر کرد.

«نژاد وجود ندارد، اما اصطلاحات نژادی، ایدئولوژی‌ها و روایات مرتبط با نژاد واقعی و تأثیرگذار هستند؛ خصوصاً وقتی از سوی سازمان‌های عریض و طویل و قدرتمند اجتماعی-سیاسی به کار گرفته می‌شوند. اثرگذار بودن مفهوم نژاد، و حتی قدرت قهرآمیز آن (حداقل در برخی بافتارها)، به وجودداشتن و حقیقی بودن «نژادها» در جهان بستگی ندارد.» به همین ترتیب، اثرگذار بودن مفاهیم قومیت و ملیت و قدرت اجتماعی-سیاسی بالای هویت‌های قومی و ملی به وجود گروه‌های قومی و ملی در جهان به عنوان هستومندهایی عینی و حقیقی وابسته نیست. می‌شود ادعا کرد برویبکر از نوعی برساخت‌گرایی پیچیده دفاع می‌کند.

## درگیری‌ها بین سازمان‌هاست، نه قومیت‌ها

برویبکر همچنین معتقد است اگرچه گاه در تحلیل‌های روزمره و همین‌طور مواضع مشارکت‌کنندگان در جنبش‌های قومیت و ملی، «گروه‌های قومی» به

عنوان بازیگران اصلی درگیری معرفی می‌شوند، در واقع، بازیگران اصلی بیش‌تر درگیری‌ها و خشونت‌های قومی/ملی/نژادی خود گروه‌های قومی/ملی/نژادی نیستند، بلکه «سازمان‌های مختلفی» هستند که تحت نام این گروه‌ها عمل می‌کنند؛ خصوصاً رهبران و اعضای رده‌بالای این سازمان‌ها.

منظور از سازمان‌هایی که کنشگر درگیری‌های قومی ذیل نام قومیت‌ها هستند از این قرار است: (۱) حکومت‌ها و زیرشاخه‌های آنها مانند وزارتخانه‌ها و اداراتی که مسئولیت اجرای قانون را بر عهده دارند، و نیز زیرشاخه‌های مختلف نیروهای مسلح؛ (۲) گروه‌های تروریستی و سازمان‌های شبه‌نظامی مسلح (مثلاً پ ک ک که برابر دولت ترکیه فعالیت می‌کند. یا ارتش جمهوری‌خواه ایرلند در برابر دولت انگلستان)؛ (۳) احزاب سیاسی و انجمن‌های مدنی و سازمان‌های مردم‌نهاد قومی/ملی؛ (۴) نشریات اینترنتی یا کاغذی و رادیوتلوویزیون‌ها و رسانه‌ها. در تمام این موارد سازمان مزبور یا توسط خودش و مستقیم، و یا از سوی دیگران و غیرمستقیم، به عنوان نماینده گروه‌های قومی خاص دیده می‌شود.

ولی بروبیکر تأکید دارد باید از یکی شمردن سازمان‌ها با گروه‌های قومی پرهیز کرد. این از آن روست که «انفکاک و مرزبندی و انسجام هویتی و داشتن علاقه و عاملیت» ویژگی و مشخصه‌ی سازمان‌ها است؛ گرچه، در گفتار روزمره و همین‌طور از سوی مشارکت‌کنندگان در جنبش‌های هویت‌طلب گاه به عنوان ویژگی کل یک گروه قومی/ملی/نژادی معرفی می‌شود. مثلاً **پ ک ک** یا **ارتش آزادی‌بخش کوزوو** یا **ارتش جمهوری‌خواه ایرلند** به نام کردهای ترکیه، آلبانیایی‌های کوزوو و ایرلندی‌های کاتولیک فعالیت می‌کنند و مایلند خود را نماینده‌ی آنها معرفی کنند، اما از نظر بروبیکر پژوهشگران باید بین این سازمان‌ها و گروه‌های (علی‌الادعا همگن و یکدست و دارای مرز مشخصی) که

سازمان‌های مزبور به نام ایشان عمل می‌کنند و خود را نماینده‌ی ایشان معرفی می‌کنند، تمایز قائل شوند.

برخلاف ادعای غالب سازمان‌ها و دولت‌ها و رهبران سیاسی و فعالین قومی، رابطه‌ی بین سازمان‌ها و گروه‌هایی که سازمان‌ها مدعی نمایندگی ایشان هستند، اغلب عمیقاً مبهم است.

پس بروبیکر به ما توصیه می‌کند «لفاظی‌های گروه‌گرایانه»ی رهبران و فعالین سازمان‌ها و سیاسیون را با گروه‌های انضمامی در جهان واقعی یکی نگیریم و از منظر پژوهشی قدری محتاط باشیم.

مارک کالوه:

## خودگردانی کاتالونیا: چه کسی در اسپانیا با کیملیکا موافق است؟

مارک کالوه پژوهشگر فلسفه‌ی سیاسی در دانشگاه پمپئو فابرا در بارسلون است. این گزارش  
مختصری است از منبع زیر:

Sanjaume-Calvet, Marc, (forthcoming) "Kymlicka in Catalonia, a Quarter  
Century Later." *Multicultural Citizenship: Legacies and Critiques*, edited by  
François Boucher and Jean-François Caron, Palgrave.

در مقاله‌ی «کیملیکا در کاتالونیا، ربع قرن بعد» [مارک کالوه](#)، پژوهشگر فلسفه‌ی  
سیاسی در دانشگاه پمپئو فابرا در بارسلون/کاتالونیا، در مورد تأثیرات کتاب  
[شهروندی چندفرهنگی](#) اثر ویل کیملیکا در اسپانیا و حدود ربع قرن پس از  
انتشار آن در سال ۱۹۹۵ سخن می‌گوید. او می‌کوشد ظرفیت‌ها و  
محدودیت‌های اثر مزبور را با تکیه بر نمونه‌ی کاتالونیا بررسی کند.

کالوه رابطه‌ی پرفرازونشیب اسپانیا و کاتالونیا را از زمان پذیرش خودگردانی  
کاتالونیا در [قانون اساسی غیرتمرکزگرای ۱۹۷۸ اسپانیا](#)، تا بحران قانون اساسی‌ای  
که در سال ۲۰۱۷ به دنبال رفراندوم استقلال کاتالونیا به دست دولت محلی (و  
به رسمیت نشناختن متعاقب آن توسط دادگاه قانون اساسی اسپانیا) ایجاد شد،



بررسی می‌کند. او به قول خودش «با عینک کاتالونیایی یا اسپانیایی»، برخی از استدلال‌های پایه‌ی کیملیکا در مورد لزوم خودگردانی قوی و فدرالیسم چندملیتی برای احقاق حقوق اقلیت‌های قومی/ملی را مرور انتقادی می‌کند. در مقاله‌ی مزبور، تأثیر نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی لیبرال ویل کیملیکا بر اسپانیا در بیست‌وپنج سال اخیر به موازات واکنش بخش‌های مختلف افکار عمومی و نخبگان اسپانیا به موضوع خودگردانی کاتالونیا مورد موشکافی قرار گرفته است.

## پارادوکس کیملیکایی

کالوه در مقدمه‌ی بحث از وجود امری با عنوان «پارادوکس کیملیکایی» در بحث فدرالیسم چندملیتی یاد می‌کند و **بحران قانون اساسی ۲۰۱۷-۲۰۱۸** میان دولت مرکزی اسپانیا و حکومت محلی جدایی‌طلب کاتالان را مصداقی از این پارادوکس می‌داند. اما ببینیم منظور از پارادوکس کیملیکا چیست؟

نزد کیملیکا، دفاع از حقوق خودمختاری و شهروندی «متمایز گروهی/تمایز یافته بر اساس گروه» روشی برای ادغام و جذب اقلیت‌های ملی در نظام سیاسی کشور است، به نحوی که احساس تبعیض نکنند. بر همین اساس او «فدرالیسم چندملیتی و اعطای حقوق خودگردانی» را مناسب‌ترین راه حل برای مواجهه با تنوع کشوری چندملیتی/چندقومیتی می‌داند و به طرز پارادوکسیکال می‌نویسد فدرالیسم «نوعی اتحاد ضعیف را با درجه شگفت‌آوری از تاب‌آوری ترکیب می‌کند.»

کیملیکا می‌پذیرد که فدرالیسم مورد دفاع او راه‌حل ایده‌آل نیست، چون پس از اینکه حق خودگردانی ملی، ولو در شکل محدود، به اقلیتی اعطا شد «به نظر می‌رسد هیچ نقطه‌ی توقف طبیعی برای تقاضاهای ممکن برای افزایش

خودگردانی‌ها وجود نخواهد داشت.» به احتمال زیاد «رهبران ملی گرای قومی وجود خواهند داشت که جاه‌طلبی‌شان ایشان را سوق می‌دهد که به چیزی جز تأسیس دولت-ملت خود راضی نباشند.»

به بیان دیگر، چه بسا حکومت چندملیتی دموکراتیکی که حقوق خودگردانی اقلیت‌های قومی/ملی را به رسمیت می‌شناسد، به اندازه‌ی یک نظام سیاسی متمرکز پایدار نباشد. نظام فدرال مورد نظر کیملیکا همیشه با این شبهه مواجه است که فاقد «پیوند ذاتی است که اعضای یک گروه ملی را وادار به فداکاری برای [گروه ملی/قومی] دیگر بکند.»

به‌رغم این ملاحظات، کیملیکا در شهروندی چندفرهنگی (و نیز آثار دیگرش) تأکید دارد که «عدالت لیبرالی» در جوامع از نظر قومی متکثر مستلزم تأسیس نظام فدرال چندملیتی است و برقراری «حس هدف مشترک و همبستگی متقابل» میان گروه‌های متکثر قومی فرهنگی بدون اعطای حق خودگردانی به ایشان ناممکن است. این همان چیزی است که به آن پارادوکس کیملیکایی گفتیم.

به بیان دیگر، کیملیکا معتقد است که به رسمیت شناختن اقلیت‌ها در قالب خودگردانی، حتی اگر ماهیتاً ناپایدارتر از انواع دیگر حکومت متمرکز باشد، بهتر از مدل کلاسیک و استاندارد لیبرالیسم راولزی است که (چنان که در نوشتارهای دیگر این مجموعه هم بدان اشاره کرده‌ایم) از نظر منتقدان می‌کوشد نوعی شهروندی واحد (و «تمایزنیافته بر اساس گروه») را بر تمام شهروندان تحمیل کند. راولز معتقد بود شهروندی مشترک (و تمایزنیافته) باعث تعمیق «فضیلت‌های سیاسی» در میان شهروندان می‌شود؛ حال آنکه، کیملیکا معتقد است در نظام‌های چندملیتی/چندقومیتی، گروه‌های اقلیت در برابر چنین تلقی یکپارچه‌ای از شهروندی مقاومت خواهند کرد و تلاش برای تحمیل

شهروندی مشترک، بدون جدی گرفتن تکثر قومی/ملی، «فضیلت‌های سیاسی لیبرالی را هم تضعیف می‌کند.»

کالوه در این زمینه تردیدهایی دارد. او توضیح می‌دهد رویکرد چندفرهنگ‌گرایی کیملیکا در بحث اقلیت‌های ملی در بعد نظری و دانشگاهی حداقل از اوایل دهه‌ی دوهزار میلادی در اسپانیا و خصوصاً کاتالونیا جا افتاده بود؛ طوری که آثار کیملیکا، مثلاً شهروندی چندفرهنگی (۱۹۹۵) و سیاست‌ورزی به زبان محلی (۲۰۰۱) به زبان‌های اسپانیایی و حتی کاتالان ترجمه شد و مورد اقبال روشنفکران مواجه شد.

با این حال از منظر عملی، الگوی حکومت اسپانیا که از سال ۱۹۷۸ به بعد در این کشور شکل گرفت و به بخش‌های مختلف کشور، خصوصاً کاتالونیا، حق خودگردانی اعطا کرد، با آرمان ادغام و حل مسئله‌ی اقلیت‌ها به تفصیلی که در آثار کیملیکا آمده، تفاوت‌هایی دارد.

کالوه به نقل از دو پژوهشگر علوم سیاسی کاتالونیایی با نام‌های **آنجل کاستینرا** و **جوزپ لوزانو** (در مقاله‌ای که به سال ۲۰۰۳ منتشر کردند) می‌آورد: «امروز در هر دانشگاه اسپانیایی، از مادرید و سالامانکا گرفته تا گرانادا و والنسیا، متون نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی [همچون ویل کیملیکا] مطالعه می‌شود و... حتی لیبرال‌ترین و پیشروترین افراد نیز رویکردهای چندفرهنگی را تحسین می‌کنند.»

با این حال، از منظر دو پژوهشگر فوق پرسش‌های متعددی در بحث چندفرهنگ‌گرایی وجود دارد - از جمله در مورد اینکه «چطور باید با جدایی‌طلبی مواجه شد»، یا در مورد «درجات خودگردانی»، یا بحث «ادغام مهاجران»، یا «مدل‌های حل اختلاف» - که وقتی به شرایط اسپانیا و مشخصاً

وضعیت اقلیت‌های کاتالان و **باسک** و رابطه‌ی آنها با بقیه‌ی کشور انطباق داده شود، پاسخ قانع‌کننده‌ای بر اساس نظریات کیملیکا دریافت نمی‌کنند.

## اصلاحات ۲۰۰۶ در مورد خودگردانی کاتالونیا و شکست آن

کالوه توضیح می‌دهد در سال ۲۰۰۶، اصلاحی در قانون اسپانیا در مورد وضعیت خودگردانی کاتالونیا پیشنهاد شد که اختیارات این ایالت را به آنچه کیملیکا در آثارش توصیه کرده بود نزدیک‌تر می‌کرد. به بیان دیگر، **اصلاحات سال ۲۰۰۶** دقیقاً با هدف افزایش درجه خودگردانی و به رسمیت شناختن «استقلال سیاسی» و «ملی» کاتالونیا طرح شد. با این حال، این تغییرات پیشنهادی در برابر واکنش‌های بعدی دولت مرکزی و الیت ساکن در مادرید شکست خورد.

اصلاحات پیشنهادی برای به‌روزرسانی و قوی‌تر کردن **وضعیت خودگردانی کاتالونیا** بود که از سال ۱۹۷۸-۱۹۷۹ و پس از پایان دوره‌ی دیکتاتوری در این کشور برقرار بود. این تغییرات در سال ۲۰۰۵ در **پارلمان محلی کاتالونیا** با رأی اکثریت نمایندگان (۱۲۰ از ۱۳۵ رای) تصویب شد. کالوه توضیح می‌دهد که اصلاحات جدید به هر دو جنبه‌ی «محدودیت‌های درونی» (درون‌گروهی) و «محافظت‌های بیرونی» (بیرون‌گروهی) **مورد نظر کیملیکا در آثارش در بحث اقلیت‌ها** در نظام فدرال چندملیتی توجه داشت.

تغییرات پیشنهادی ۲۰۰۶-۲۰۰۵ کاتالونیا را به عنوان یک «ملت» تعریف می‌کرد؛ به زبان کاتالان در ساختار نظام اداری دولت محلی بر زبان اسپانیایی «ارجحیت» می‌داد؛ و در سراسر قلمرو کاتالونیا شهروندان را ملزم می‌کرد که در کنار زبان اسپانیایی با زبان کاتالان هم آشنا باشند. در الگوی پیشنهادی جدید، دولت محلی کاتالونیا (موسوم به **جنرالیتات**) حق جمع‌آوری کلیه‌ی مالیات‌ها و نیز اختیارات گسترده برای انجام مذاکرات با دولت مرکزی داشت،

و آشکارا اختیارات خودگردانی اش در برابر دولت مرکزی اسپانیا در مقایسه با قبل قوی‌تر شده بود.

برای اینکه اصلاحات پیشنهادی عملی می‌شدند باید فرایندی سه‌مرحله‌ای را طی می‌کردند: اول باید در پارلمان محلی کاتالونیا باید تصویب می‌شدند (که شدند)، دوم باید مورد تأیید اکثریت اعضای مجالس دوگانه‌ی سراسری اسپانیا (مجلس اصطلاحاً عوام و سنا) قرار می‌گرفتند، و در نهایت باید در یک همه‌پرسی در خود ایالت خودمختار کاتالونیا از سوی شهروندان مورد تأیید قرار می‌گرفتند.

با این حال، پیشنهاد خودگردانی قوی نه تنها در عمل در اسپانیا محقق نشد، که در چند مرحله هم تعدیل شد. در گام اول، این قانون (که چنانکه اشاره شد بیش از هرچیز به پیشنهادات کیملیکا نزدیک بود) در جریان مذاکرات مجلس عوام اسپانیا در مادرید تعدیل شد تا بتواند نظر آرای اکثریت مطلق نمایندگان پارلمان را به دست آورد. متن اصلاح‌شده مورد تأیید سنای اسپانیا هم قرار گرفت و نهایتاً چند ماه بعد در یک همه‌پرسی اکثریت کاتالان‌ها بدان رأی مثبت دادند.

اما داستان در اینجا ختم نشد. مدتی بعد، حزب محافظه‌کار-دموکرات مسیحی اسپانیا (موسوم به حزب خلق، پ پ) و آمبودزمان اسپانیا (دفتری که وظیفه دارد به عنوان مدعی‌العموم، موارد نقض حقوق افراد توسط دولت یا نهادها را بازرسی کند) و برخی ایالت‌های خودگردان که این افزایش قدرت خودگردانی شامل حالشان نمی‌شد (مشخصاً والنسیا، آراگون، جزایر بالئاری و ...) علیه تغییرات مزبور به دادگاه قانون اساسی اسپانیا شکایت کردند.

این شکایت‌ها موجب شد دادگاه قانون اساسی اسپانیا در سال ۲۰۱۰ بخش‌های مختلفی از اصلاحات را مغایر قانون اساسی اعلام کند و متن این قانون را برای یکبار دیگر تعدیل کند. در تغییرات اعمال‌شده به حکم دادگاه قانون اساسی،

«جنبه‌های مربوط به به رسمیت‌شناسی کاتالونیا به عنوان ملت، اختیارات گسترده‌ی خودگردانی دولت محلی، و نیز قدرت بالای آن در امور مالی و جمع‌آوری مالیات» کم‌رنگ شد. یعنی تغییرات از آنچه مورد نظر کیملیکا است دورتر شد.

کالوه در مقاله‌اش با استناد با نظرسنجی‌ها نشان می‌دهد عقب‌گرد فوق سبب شد بخش مهمی (حدود ۲۵ درصد) از نخبگان و افکار عمومی کاتالونیا که پیش‌تر به صورت سنتی گرایشی میانه‌رو به نوعی خودگردانی در چارچوب اسپانیای واحد داشتند، تغییر موضع دهند و گرایشی رادیکال و غیرمسالمت‌جو تر به «حق تعیین سرنوشت و جدایی‌طلبی» بیابند.

تنش میان دولت محلی کاتالونیا و حکومت مرکزی از سال ۲۰۱۰ به این سو افزایش یافته و مشخصاً از سال ۲۰۱۲ به بعد، وقتی دولت محلی کاتالونیا دید اصرارش برای دستیابی به حق خودگردانی قوی‌تر و تقاضاهای مالی با مقاومت جدی حکومت مرکزی اسپانیا مواجه می‌شود، به سمت برنامه‌ای جدایی‌طلبانه تغییر رویه داد.

این برنامه پس از فراز و نشیب‌هایی در نهایت در سال ۲۰۱۷ در شکل **همه‌پرسی استقلال کاتالونیا** اجرا شد. به‌رغم آنکه بیش از دو میلیون رأی‌دهنده در کاتالونیا (حدود ۹۰ درصد) به رفراندوم مزبور رأی مثبت داده بودند، نتیجه‌ی این همه‌پرسی از سوی حکومت مرکزی و دادگاه قانون اساسی مردود اعلام شد.

پیامد این وقایع بروز بحران قانون اساسی اسپانیا در سال‌های ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸ بود که طی آن دولت مرکزی خودگردانی کاتالونیا را معلق کرد و فعالان جامعه‌ی مدنی و مقام‌های دولت محلی کاتالونیا تحت پیگرد قانونی **قرار گرفتند**. **چارلز پوگدمونت** رئیس‌جمهور یا «رئیس اقلیم» کاتالونیا در فاصله‌ی سال‌های ۲۰۱۷-۲۰۱۶، به همراه برخی از اعضای کابینه‌اش، مجبور به فرار و تبعید شد.

## لیبرالیسم کیملیکایی و محدودیت‌های آن: بحث عدالت

کالوه می‌گوید مورد کاتالونیا به ما اجازه می‌دهد تا در مورد محدودیت‌های لیبرالیسم کیملیکایی (و کلاً فلسفه‌ی سیاسی نظری) در بافتارهای عملی تأمل کنیم. او به چند مورد این محدودیت‌ها اشاره می‌کند که ما برای رعایت اختصار فقط به یک مورد، یعنی بحث عدالت، بسنده می‌کنیم.

تجربه‌ی اسپانیا نشان داد که معنای عدالت در عالم واقعی سیاست در مقایسه با صورت‌بندی نظری آن توسط فلاسفه‌ی سیاسی می‌تواند متفاوت باشد. مدل ضعیف خودگردانی مندرج در قانون اساسی ۱۹۷۸ اسپانیا عمدتاً از سوی اکثریت مردم اسپانیا (با در نظر گرفتن آرای کل کشور) و نهادهای حکومت مرکزی «عادلان» تصور می‌شود.

در این تفسیر، مدل خودگردانی ضعیف فعلاً موجود، در توزیع قدرت میان دولت مرکزی و دولت‌های خودگردان، و به رسمیت‌شناختن زبان‌های غیراسپانیایی (همچون کاتالان) در کنار زبان اسپانیایی در مناطق محلی، و پذیرش مجلس و به رسمیت‌شناختن برخی نمادهای ملی اقلیت، الگوی حکومتی غیرمتمرکز موفقی شناخته می‌شود.

با این حال، همانطور که در بحث پارادوکس کیملیکا هم اشاره شد، مطابق نظریه‌ی چندفرهنگ‌گرایی کیملیکا، این مدل کاملاً عادلانه و منصفانه نیست. بسان کیملیکا، امروز تعداد زیادی از نخبگان سیاسی و افکار عمومی بخش‌های اقلیت، خصوصاً در مناطق خودگردان کاتالونیا و باسک، هم مدل عدم تمرکز سنتی را از منظر عدالت‌طلبی ناکافی ارزیابی می‌کنند.

کالوه با استناد به نظرسنجی‌ها و مقایسه میان رویکرد افکار عمومی در کاتالونیا، منطقه‌ی باسک و بقیه‌ی اسپانیا نشان می‌دهد در حالی که حدود نیمی از

شهروندان بیرون از کاتالونیا و باسک سطح فعلی خودگردانی کاتالونیا در داخل اسپانیا را بیش از اندازه و غیرضروری توصیف می‌کنند، بیش از پنجاه درصد از ساکنین کاتالونیا و سرزمین باسک این میزان خودگردانی را ناکافی و ناعادلانه می‌دانند.

این یعنی دو دیدگاه تقریباً ضد هم در بخش‌های مختلف جامعه‌ی اسپانیا در مورد خودگردانی اقلیت‌های ملی در کاتالونیا و باسک وجود دارد، و معلوم نیست چگونه می‌توان در عمل این دیدگاه‌های متضاد در مورد میزان خودمختاری مطلوب را با هم جمع کرد!



فرانسوا بوچر و آلن نوئل:

## توزیع ثروت در دولت‌های چندملیتی

فرانسوا بوچر محقق پسادکتر در مرکز فلسفه اخلاق، اجتماع و سیاست مؤسسه فلسفه لوون بلژیک است، و آلن نوئل استاد علوم سیاسی دانشگاه مونترال کانادا. این گزارش مختصری است از منیچ زیر:

Boucher, François, and Alain Noël, "Introduction: Sub-State Nationalism and Fiscal Relations in Plurinational States." *Fiscal Federalism in Multinational States: Autonomy, Equality, and Diversity*, edited by François Boucher and Alain Noël, McGill-Queen's University Press, 2021, pp. 3-31.

اگر تقسیم ثروت بین مناطق مختلف یک ساختار چندملیتی عادلانه نباشد، ممکن است تنش بین ملیت‌ها و اقوام مختلف آن افزایش یابد. زیرا نحوه بازتوزیع ثروت بین ایالات یا استان‌ها ارتباطی تنگاتنگ با عدالت قومی و فرهنگی دارد.

با این حال، ادبیات دانشگاهی با موضوع چندفرهنگ‌گرایی بیش‌تر بر رسیدگی به مطالبات فرهنگی و سیاسی اقلیت‌های قومی/ملی متمرکز شده است و توجه کم‌تری به موضوع تمرکززدایی مالی و بازتوزیع ثروت بین مناطق در نظام‌های فدرال چندملیتی داشته است.

فرانسوا بوچر و آن نوئل اخیراً کتابی ویراسته‌اند با عنوان **فدرالیسم مالی در دولت‌های چند ملیتی: خودمختاری، برابری و تنوع** و در آن کوشیده‌اند این فقدان را در ادبیات مباحث فلسفه‌ی سیاسی به نوبه‌ی خویش پر کنند. آنچه در ادامه می‌آید برگرفته از مقدمه‌ی کتاب است.

به گفته‌ی نویسندگان، یک دلیل بی‌توجهی به نحوه‌ی تخصیص مسئولیت‌های مالی و بازتوزیع بین منطقه‌ای در نظام‌های فدرال چندملیتی در مباحث فلسفه‌ی سیاسی این است که فیلسوفان سیاسی، چه برابری‌خواه لیبرال باشند، چه لیبرتاریین، و چه مارکسیست تحلیلی و یا فایده‌گرا، در صحبت از «عدالت توزیعی» گرایش دارند که مباحث را در چهارچوب حکومت ملی تک‌ملیتی تصور و بررسی کنند.

مثلاً در آثاری نظیر **نظریه‌ای در باب عدالت جان راولز (۱۹۷۱)**، **آنارشی، دولت و آرمانشهر** رابرت نوزیک (۱۹۷۴)، و نیز آثار رونالد دورکین، معمولاً تأکید یا اشاره‌ی زیادی به وجود اقوام مختلف در ساختار یک دولت واحد نشده است.

بوچر و نوئل ولی، همچون کیملیکا، محدود نگه داشتن مباحث عدالت توزیعی در چهارچوب مرزهای حکومت‌های یکدست و تک‌ملیتی را به چالش می‌کشند. در ادامه‌ی آثاری که در سال‌های اخیر برخی محققان فلسفه‌ی سیاسی در چهارچوب **کشورهای فدرالی چندملیتی مانند کانادا یا بلژیک**، یا در چهارچوب وضعیت شبه‌فدرال و چندملیتی/چندقومیتی **اتحادیه‌ی اروپا ارائه** داده‌اند، کتاب «فدرالیسم مالی در دولت‌های چندملیتی» مطالعه‌ای میان‌رشته‌ای با تمرکز بر سؤالاتی است که در تقاطع مباحث مربوط به ملی‌گرایی، فدرالیسم، اقتصاد، و عدالت توزیعی قرار دارند.

## دعای بازتوزیعی ملی گرایان اقلیت

بوچر و نوئل می‌گویند برقراری نظام فدرال در یک کشور به این معنا نیست که گروه‌های ملی مختلف لزوماً در وضع مالیات و کسب درآمد، و نیز در نوشتن بودجه و نحوه‌ی تخصیص هزینه‌ها خودمختارند. نگارندگان مثال‌های مختلفی را از کشورهای فدرال چندملیتی بررسی کرده‌اند:

**بلژیک:** بلژیک اختیارات مهمی به والونی‌ها (فرانسوی‌زبانان) و فلاندری‌ها (هلندی‌زبان‌ها/فلامیش‌ها) در قانونگذاری می‌دهد و آنها را به شیوه‌های گوناگون در حوزه‌های آموزش، فرهنگ و زبان به رسمیت می‌شناسد؛ اما یک سیستم دولت رفاه عمدتاً متمرکز (غیرایالتی) بنا کرده است. همین سبب شده تا مزایا و معایب سیستم متمرکز بهداشت و درمان این کشور بحثی جدی در میان احزاب بلژیکی در چندین انتخابات اخیر شود و حتی به بحرانی در سطح قانون اساسی دامن زند: بسیاری از ملی‌گرایان هلندی‌زبان/فلاندری بلژیک معتقدند فرانسوی‌زبان‌ها/والونی‌ها میزان بیشتری از خدمات بهداشت و درمان مصرف می‌کنند و پرخرج هستند. در نگاه ایشان، سیستم بهداشت و درمان ایالتی و غیرمتمرکز از نظر مالی منصفانه‌تر است چون ترجیحات و عادات هر یکی از دو ملت اصلی بلژیک را بهتر و تفکیک‌یافته‌تر پوشش می‌دهد. به بیان دیگر، اینکه در ساختار متمرکز بهداشت و درمان بلژیک فلاندری‌های صرفه‌جو باید به فرانسوی‌های اهل بریز و پپاش کمک‌هزینه‌ی مالی بدهند عادلانه نیست. این بحث در بلژیک همچنان ادامه دارد. (بنگرید به مقاله فیلیپ ون‌پاریژس در این مجموعه)

**کانادا:** در کانادا، ملی‌گرایان فرانسوی‌زبان کبکی از اوایل دهه‌ی ۲۰۰۰ به این سو جنبشی به راه انداختند تا آنچه را «عدم توازن مالی عمودی» در نظام فدرال کانادا می‌نامیدند، به چالش بکشند. منظور از عدم توازن مالی عمودی

وضعیتی است که در آن بین مسئولیت‌های بخش‌های مختلف یک نظام حکومتی فدرال در مخارج و توانایی همان بخش‌ها برای ایجاد درآمد و ثروت، عدم توازن برقرار باشد. دولت فدرال کانادا، مانند اکثر دولت‌های مرکزی در همه‌ی کشورها، مدعی است که حق دارد در نحوه‌ی تخصیص هزینه‌های حوزه‌ی عمومی، حتی در حوزه‌های حکمرانی دولت‌های ایالتی نیز مداخله کند. با این حال، در قانون اساسی کانادا سخنی از این اختیار تام دولت مرکزی نیامده است و مداخلات مالی دولت فدرال همواره از سوی ملی‌گرایان (فرانسوی‌زبان) کبکی به عنوان تهدیدی برای خودگردانی منطقه‌شان و ابزاری برای ملت‌سازی در دست ملیت انگلیسی‌زبان اکثریت تلقی شده است. در سال ۲۰۰۲ نیز یک کمیسیون تحقیق کبکی، موسوم به «کمیسیون [تحقیق] درباره‌ی عدم توازن مالی»، راه حل این تنش میان دولت فدرال و دولت ایالتی را تخصیص منابع مالی بیش‌تر به مناطق و مشخصاً کبک دانست.

و اما برویم سراغ وضعیت مردمان بومی در کانادا: سرخ‌پوستان کانادایی نیز جنبش‌هایی برای کسب خودمختاری مالی بیش‌تر داشته‌اند؛ با این استدلال که بدون خودمختاری مالی خودمختاری سیاسی ممکن نیست. از دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد، این بحث در میان فعالان بومی کانادا مطرح بوده است که فقدان درآمد مستقل مانع از تحقق ظرفیت جوامع سرخ‌پوستی برای خودگردانی شده است. خلاصه آنکه، فعالان بومی در کانادا برای مدت‌های طولانی بر این باور بوده‌اند که استقلال سیاسی جوامع ایشان به دلیل وابستگی مالی به دولت فدرال و امکانات محدود برای مشارکت در تدوین و تغییر ترتیبات مالی در حکومت ضعیف نگه داشته شده است.

**اسکاتلند:** در مورد اسکاتلند نیکوست به یاد آوریم که حاکمیت مردم اسکاتلند بر اقتصاد و وضعیت مالی خودشان و این ادعا که اسکاتلندی‌ها مالیات سرانه‌ی بیش‌تری نسبت به بقیه‌ی بریتانیا پرداخت می‌کنند، جایگاه مهمی در شعارهای

حزب ملی گرای اسکاتلند در همه‌پرسی استقلال از بریتانیا در سال ۲۰۱۴ داشت. در چهارچوب بریتانیا، همواره دو مدل برای تمرکززدایی و استقلال مالی نزد ملی‌گرایان اسکاتلندی مطرح بوده است: یکی گزینه‌ی خودمختاری مالی کامل از لندن (موسوم به devo-max) است، که در آن مردم اسکاتلند تقریباً مالیاتی به حکومت مرکزی در لندن نمی‌دهند، کنترل هزینه‌ها در اختیار دولت و پارلمان محلی این کشور است، و حکومت محلی در عوض خدمات فرامحلی، همچون دفاع ملی و سیاست خارجی، هزینه‌ای به دولت وست‌مینستر در لندن می‌پردازد؛ گزینه‌ی دوم مدل استقلال مالی ضعیف‌تر (موسوم به devo-plus) است که در آن لندن و ادینبورگ مسئولیت‌های مالیاتی و هزینه‌ای را تقسیم می‌کنند و حکومت محلی خودمختاری مالی کم‌تری دارد.

**اسپانیا و کاتالونیا:** در مورد کاتالونیا، می‌شود گفت دلیل تقویت جنبش جدایی‌طلبانه از اسپانیا، که در شکل همه‌پرسی ناکام استقلال کاتالونیا در سال ۲۰۱۷ هم خودش را نشان داد (بنگرید به نوشتار هفتم همین مجموعه)، نارضایتی از لغو تقویت خودگردانی کاتالونیا بر اساس قانونی در سال ۲۰۰۶ بود که دادگاه قانون اساسی اسپانیا و جریان‌های سیاسی مرکزگرا در مادرید عامل اصلی‌اش بودند. عوامل اقتصادی و مالی هم در تقویت حس جدایی‌طلبی فوق مؤثر بودند. تغییرات پیشنهادی سال ۲۰۰۶ برای تقویت خودگردانی (که در سال ۲۰۱۰ با حکم دادگاه قانون اساسی تا حد زیادی لغو شدند) حاوی دستورالعمل‌هایی برای خودمختاری مالی بیشتر کاتالونیا از مرکز بود که توسط دادگاه قانون اساسی مغایر با قانون اساسی این کشور تشخیص داده شد.

بخشی از نارضایتی ملی‌گرایان کاتالونیا از وضعیت موجود در رابطه با بقیه‌ی اسپانیا مبتنی بر این باور است که کاتالونیا از بازتوزیع کنونی ثروت و انتقال ثروتش به سایر مناطق اسپانیا ضرر می‌کند. بندهای ۱۳۸ و ۱۵۸ قانون اساسی اسپانیا اصلی‌ناظر بر «همبستگی میان مناطق مختلف اسپانیا» ارائه کرده‌اند

که در آن قرار است «موازنه‌ی اقتصادی منصفانه و باکفایت بین مناطق مختلف قلمروی اسپانیا» ایجاد شود و از طریق یک صندوق هزینه‌ی جبرانی، نابرابری اقتصادی بین مناطق غنی‌تر و فقیرتر اسپانیا جبران شود.

ملی‌گرایان کاتالان به این دو بند نقد جدی دارند؛ با این استدلال که لوازم اعمال همبستگی بین منطقه‌ای در اسپانیا برای کاتالونیا مصداق تکلیف مالایطاق است و، به عبارت دیگر، «برابرسازی بیش از حد» میان مناطق ایجاد می‌کند. این فعالان مثال می‌زنند که در سال ۲۰۱۰، در حالی که کاتالونیا از نظر منابع و تولید ثروت در میان پانزده عضو نظام تأمین مالی مشترک اسپانیا رتبه‌ی سوم را به خود اختصاص داده بود، پس از برابرسازی بین منطقه‌ای از نظر سرانه‌ی ثروت اسپانیا سهمی معادل رتبه‌ی یازدهم را به دست آورد؛ چنین وضعیتی به تقویت این تصور در میان ملی‌گرایان انجامیده است که سیستم توزیع مالی اسپانیا عادلانه نیست و کاتالونیا با جدا شدن از بقیه‌ی اسپانیا وضعیت بهتری خواهد داشت.

**تفاوت کاتالونیا و کبک:** جالب آنکه، در کانادا وضعیت برعکس اسپانیا است؛ به این معنی که، استان اقلیت کبک (برعکس کاتالونیا) از پرداخت‌های برابری‌ساز میان مناطق کانادا سود می‌برد تا اینکه زیان کند. بند ۳۶ از قانون اساسی کانادا دولت کانادا را ملزم به پرداخت‌های برابری‌ساز به استان‌های این کشور می‌کند «تا اطمینان حاصل شود که دولت‌های ایالتی از درآمد کافی برای ارائه‌ی خدمات عمومی نسبتاً هم‌سطح در ازای میزان نسبتاً هم‌سطح مالیات برخوردار می‌شوند.» از زمان شروع این طرح برابرسازی در سال ۱۹۵۷، کبک از مزایای این سیستم بهره‌برده است. در کانادا این اکثریت است که از طرح فوق‌شاکی است، نه اقلیت، و بسیاری از انگلیسی‌زبان‌های کانادا در ایالت‌هایی مانند آلبرتا که از طرح برابرسازی چندان بهره‌ای نمی‌برند شکایت

دارند که این پرداخت صرفاً یک ابزار سیاسی برای دلجویی از کبک و جلوگیری از گسترش حرکت جدایی طلب در این منطقه است.

مخالفان طرح برابرسازی با اشاره به اینکه کبکی‌ها در مقایسه با مناطق دیگر کانادا بیش‌تر میراث فرهنگی خویش را پاس می‌دارند و برنامه‌های اجتماعی سخاوتمندانه‌تر و پرهزینه‌تری دارند، پرداخت‌های برابرساز را یارانه‌ی دولتی برای ترجیحات فرهنگی-اجتماعی خاص و گران کبکی‌ها توصیف می‌کنند. در خود کبک ولی این باور در میان کبکی‌ها جا افتاده است که پرداخت‌های برابرساز دولتی جبرانی است برای نابرابری‌های کلان‌تری که در فدراسیون کانادا وجود دارد.

این مثال‌ها، تنوع و در عین حال پیچیدگی بحث عدالت توزیعی و تقسیم ثروت در نظام‌های فدرال چندملیتی را نشان می‌دهد که در ادبیات فلسفه سیاسی به اندازه‌ی کافی محل اعتنا نبوده است و مجموعه مقالات کتاب فرانسوا بوچر و آلن نوئل برای غلبه بر این کمبود جمع‌آوری و ویرایش شده‌اند.

وین نورمن:

# آیا نظام «تکملت تکدولت» همچنان کارا است؟

وین نورمن استاد اخلاق و فلسفه در دانشگاه دوک در کالیفرنیا شمالی در آمریکا است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Norman, Wayne. "Preface." *Negotiating Nationalism: Nation-Building, Federalism, and Secession in the Multinational State*, Oxford University Press, 2006, vii-xix.

تجربه‌ی گذار به دموکراسی در کشورهای متکثر قومی در دهه‌های اخیر (و خصوصاً پس از فروپاشی شوروی) نشان داده است که قومیت‌ها یا اصطلاحاً گروه‌های قوم‌فرهنگی، که پیش از این در ساختار استبدادی سرکوب شده بودند، امکان بسیج می‌یابند و درخواست‌هایی همچون خودگردانی و خودمختاری فرهنگی هم با صدای رساتری به گوش می‌رسد.

چنان‌که تاریخ دوران متأخر نشان می‌دهد، شعار «تکملت تکدولت» که مدت‌ها شعار طرح‌های ملت‌سازی دولت‌های اقتدارگرا در اوایل قرن بیستم بود، امروز مانند گذشته جواب نمی‌دهد و با مقاومت شدید قومیت‌ها روبه‌رو می‌شود. ولی چرا؟



وین نورمن در کتاب **گفتگو در باب ملی‌گرایی؛ ملت‌سازی، فدرالیسم، و جدایی‌طلبی در دولت چندملیتی** به این پرسش نیز می‌پردازد و از منظر فلسفه‌ی سیاسی لیبرال از امکان تأسیس نوعی دموکراسی چندملیتی، چندزبانه، و سازگار با حقوق بشر دفاع می‌کند. رویکرد او مکمل رویکردهای **ویل کیملیکا** و **آلن پاتن** است که در مقالات قبلی به آثار ایشان پرداخته شد.

## چالش ملی‌گرایی اقلیت پس از فروپاشی دیوار برلین

نورمن در «پیش‌گفتار» توضیح می‌دهد که فروریختن دیوار برلین و بلوک شرق در ۹ نوامبر ۱۹۸۹، و نیز حملات ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ به مرکز تجارت جهانی و پنتاگون در آمریکا در ایامی نزدیک به تاریخ نگارش کتاب او، دو اتفاقی بودند که به نوبه‌ی خود زمینه‌ساز رونق گرفتن انواع ملی‌گرایی (خصوصاً ملی‌گرایی اقلیت) در جهان شدند و در محافل فلسفه‌ی سیاسی دانشگاهی نیز، خصوصاً در عالم انگلیسی‌زبان، مطالعه‌ی ملی‌گرایی و، به طور کلی، کثرت‌گرایی فرهنگی را رونق بخشیدند.

در این میان پرسشی ذهن فلاسفه‌ی سیاسی درگیر کرد که نورمن هم می‌کوشد پاسخی برایش بیابد: «چگونه ممکن است پروژه‌های ملی‌گرایانه رقیب، یعنی ملی‌گرایی‌های اقلیت و اکثریت، در ساختار و قانون اساسی یک حکومت واحد (و با ثبات) فدرال به شکلی دموکراتیک با هم همزیستی کنند؟»

مطالبه‌ی ادامه‌ی حیات دولت‌های چندملیتی مرفه، صلح‌آمیز، و دموکراتیک و امیدی برای توسعه‌ی این مدل در کشورهای سابقاً عضو بلوک شرق و سایر کشورهای در حال گذار به دموکراسی در جهان، از بنیادهای کتاب وین نورمن است. وین نورمن نیز مانند **ویل کیملیکا** و **آلن پاتن** کانادایی است؛ یعنی زاده‌ی

کشوری است که از موفق‌ترین مدل‌های دموکراسی چندملیتی پررونق از نظر اقتصادی، دموکراتیک، و صلح‌آمیز را به جهان ارائه کرده.

در این تفسیر از چندفرهنگ‌گرایی لیبرال، اینکه ساختار سیاسی در داخل قلمروی خود حق تعیین سرنوشت را برای جوامع ملی مختلف فراهم کند کمابیش «شرطی ضروری برای تحقق دموکراسی واقعی، شکوفا و عادلانه» است. بر اساس این نگاه، «شما نمی‌توانید» فدرالیسم چندملیتی را از دموکراسی خواهی جدا کنید.

هم‌زمان، تصور امکان حکومت‌های چندملیتی صلح‌آمیز، شکوفا، و دموکراتیک به فاصله‌گذاری با رویکردهای جدایی‌طلبانه و بدبینانه‌ای می‌انجامد که می‌گویند: «همکاری انسان‌هایی که فرهنگ، مذهب، زبان یا رنگ پوست یکسانی ندارند در چهارچوب جامعه‌ی سیاسی مشترک، غیرعملی است و (حتی اگر عملی باشد) نامطلوب است.»

به تعبیر وین نورمن، بنیاد ایده‌ی فدرالیسم چندملیتی دموکراتیک در مخالفت با «خیال‌پردازی‌های خلوص ملی (و یا قومی)» گروه‌های مختلف ملی‌گرا بنا شده است. در جوامع امروزی، گروه‌های قوم‌فرهنگی اکثراً از نظر جمعیتی بسیار درهم‌آمیخته شده‌اند و چنانکه مثال‌های یوگسلاوی سابق و رواندا در دهه‌ی نود میلادی هم به‌خوبی نشان می‌دهد، جداکردن و خط‌کشی قاطع میان ایشان تحت نام جدایی‌طلبی، جز با خونریزی و خشونت و یا جابه‌جایی‌های جمعیتی عظیم جمعیتی (که هر دو از نظر اخلاقی مردود هستند) ممکن نیست.

بنابراین، بحث در مورد چندفرهنگ‌گرایی همچنین از این جهت ضرورت دارد که، در بسیاری از موارد، جدایی‌طلبی راه حل نیست. نورمن می‌گوید در جهان حدود ۵۰۰۰ گروه قومی فرهنگی وجود دارد که از نظر زبان و گویش، مذهب، فرهنگ و نژاد از هم متمایز هستند. با این حال، تعداد دولت‌های جهان فقط

حدود ۲۰۰ تا است (یعنی تقریباً به ازای هر حکومت ۲۵ گروه) و آشکارا نمی‌توان به ازای هر گروه قوم‌فرهنگی در جهان یک دولت جدید تأسیس کرد.

پس باید دنبال راه حل‌های جایگزین بود که حقوق اقلیت‌های قومی/ملی را در چهارچوب تمامیت ارضی کشورها حفظ کند.

البته، چنان که نویسنده در **فصل آخر کتاب** توضیح می‌دهد، قانون اساسی فدرال-دموکراتیک می‌تواند حق جدایی را در موارد استثنايي به رسمیت بشناسد و حتی چنان به رسمیت شناختنی، «به طرزی متناقض‌نما»، احتمال تحقق واقعی جدایی اقلیت‌ها را کاهش می‌دهد.

### بحث روش: توازن میان فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی

نورمن کتاب خود را (کمابیش شبیه ویل کیملیکا) اثری در فلسفه‌ی سیاسی لیبرال-دموکراتیک انتزاعی دنیای انگلیسی‌زبان می‌داند که مشخصاً با انتشار کتاب **نظریه‌ای در باب عدالت** جان رالز (۱۹۷۱) در دنیای آکادمیک شروع شد. با این تفاوت که کتاب او (باز شبیه آثار کیملیکا) به سبب درگیری با پرسش‌های عملی در باب پذیرش به «ملی‌گرایی‌های رقیب» اکثریت و اقلیت، بیش از مقدار رایج در کتاب‌های فلسفه‌ی تحلیلی، در پروردن مباحث خویش از جامعه‌شناسی سیاسی سود جسته است.

رویکرد وین نورمن (بسان ویل کیملیکا) تلفیقی از فلسفه‌ی سیاسی انتزاعی/تحلیلی و جامعه‌شناسی سیاسی است: تلاش فیلسوف سیاسی از یک سو طرح ادعاهای کلی و انتزاعی در مورد جامعه است؛ چنین تلاشی اما قرار است در نوعی دیالکتیک با نگاه انضمامی و حساس به بافتار تاریخی-اجتماعی جوامعی پرورده شود که نظریه بطور خاص در مورد آنها سخن می‌گوید. در مباحث چندفرهنگ‌گرایی لیبرال این دیالکتیک میان مباحث نظری فلسفه‌ی

سیاسی در مورد چپ‌ستی و حدود ملی‌گرایی لیبرال و نیز لوازم نظری عدالت قومی فرهنگی و مباحثی از این دست از یک سو، و مثال‌هایی از ملی‌گرایی‌های واقعاً موجود اکثریت و اقلیت در جوامع چندملیتی/چندقومیتی (از جوامعی غربی چون کانادا، بلژیک، اسپانیا و سوئیس گرفته تا جوامعی شرقی چون پاکستان، ترکیه و حتی ایران) و نیز ساختار قوانین اساسی کشورهای مورد بحث از سوی دیگر، رخ می‌دهد.

نورمن و کیملیکا واقف‌اند که چه بسا «پاسخ‌های نهادی» خاصی در بحث چگونگی مواجهه با انواع ملی‌گرایی در یک فرهنگ سیاسی خاص به‌خوبی کارکرد داشته باشد، اما به کار فرهنگ‌های سیاسی دیگر نیاید و یا حتی (در موارد افراطی) نتایج فاجعه‌بار ببار آورد.

بنابراین فیلسوف سیاسی باید بکوشد نوعی **موازنه‌ی تأملی** (reflective equilibrium) را در این زمینه رعایت کند: نورمن می‌گوید هم‌زمان که نمی‌شود بحث در زمینه‌ی چندفرهنگ‌گرایی و نیز ملی‌گرایی لیبرال را فقط به سطح مباحث بسیار نظری و انتزاعی فلسفی محدود کرد، تمرکز بیش از حد روی وضعیت خاص یک کشور یا جامعه‌ی خاص از منظر جامعه‌شناختی/تاریخی هم می‌تواند سبب شود که کتابی تولید شود که برای فرهنگ‌های سیاسی دیگر حرفی برای گفتن نداشته باشد و یا اشتراکات موجود در جوامع بشری را نادیده بگیرد. حال آنکه، می‌دانیم جوامع انسانی به‌رغم تفاوت‌ها اشتراکات مهمی هم با یکدیگر دارند.

نورمن نهایتاً در «پیش‌گفتار» نتیجه می‌گیرد: «هدف من [در این کتاب] در درجه‌ی اول ارائه‌ی برخی استدلال‌های نسبتاً قابل‌تعمیم هنجاری، مفهومی، و نهادی در مورد سیاست‌ورزی مبتنی بر ملی‌گرایی در کشورهای چندملیتی دموکراتیک است. قضاوت در مورد اینکه آیا ادعاهای فلسفی مطرح‌شده لزوماً

بر وضعیت‌های سیاسی دیگر قابل انطباق است یا خیر را به خوانندگان کشورهای دیگر واگذار می‌کنم که در آن شرایط به سر می‌برند و بیش‌تر با آن آشنا هستند.»

## چرا مدل تک‌ملیتی فرانسه و آمریکا دیگر کارا نیست؟

وین نورمن هم‌زمان متهورانه اظهار امیدواری می‌کند که طرح مفهومی و هنجاری ارائه‌شده در کتاب در مورد کشورهایی مانند ایالات متحده‌ی آمریکا و فرانسه که از نظر تاریخی تک‌ملیتی به حساب می‌آیند، و در برابر تعبیر «چندملیتی» در مورد خودشان نیز مقاومت می‌کنند، قابل کاربرد باشد.

او می‌نویسد اگر بتوان این کشورها را در زمره‌ی معدود کشورهای «تک‌ملیتی» در جهان امروز محسوب کرد - که حتی تا دو قرن پیش در خود این کشورها نیز قطعی و بدیهی محسوب نمی‌شد - این امر در سایه‌ی موفقیت پروژه‌های ملت‌سازی از بالا به پایین تحقق پذیرفته که در طول چندین دهه یا قرن در این کشورها برای حذف منابع تنوع قوم‌فرهنگی طراحی و اجرا شده است.

توضیح آنکه در اکثر کشورهایی در جهان که امروز خود را تک‌ملیتی می‌خوانند و می‌نامند، سیاسیون بنیانگذار در مقطعی از تاریخ تنوع قوم‌فرهنگی و زبانی را تهدیدی برای وحدت، اقتدار و کارایی اداری دولت مرکزی می‌دانستند و کوشش کردند که آن را از میان بردارند.

پس اگر در مقطعی از تاریخ و خصوصاً تا نیمه‌ی اول قرن بیستم چنین بوده، چرا کشورهای اروپای شرقی و مرکزی که پس از فروپاشی کمونیسم تازه به دموکراسی گذار کرده‌اند و کشورهای مشابه، نباید ملت‌سازی تکین و فرمول تک‌دولت-تک‌ملت را بهترین استراتژی برای مقابله با ناخشنودی‌های احیاناً برآمده از پذیرش ساختار چندملیتی بدانند؟

پاسخ کوتاه نورمن (که مبسوط آن در فصل ۲ در موضوع «اخلاق ملت‌سازی» و فصل ۳ در باب ملت‌سازی در نظام‌های فدرال چندملیتی و سایر فصول کتاب ارائه شده است) این است که از زمان اوج موفقیت ملت‌سازی تکین و از بالا به پایین، یعنی دوران کسانی چون رضاشاه و آتاتورک در ابتدای قرن بیستم، چیزهای زیادی در جهان تغییر کرده است و یکی از این تغییرات ظهور جنبش‌های قدرتمند پسااستعماری در جهان است.

بر خلاف یکی دو قرن قبل، اقلیت‌های قوم‌فرهنگی و زبانی در دوران پسااستعماری نه تنها در برابر برنامه‌های همگون‌سازی (ادغام، انحلال)، خصوصاً از نوعی که مبتنی بر حذف فرهنگ ایشان است، آرام نمی‌نشینند، بلکه با آن مقاومت و مبارزه هم می‌کنند. برنامه‌های ملت‌سازی تکین از نوعی که یک قرن قبل در جهان رایج بود امروز در بسیاری موارد حتی جوابی معکوس می‌دهد و باعث تقویت و «ملی‌سازی» هویت‌های قوم‌فرهنگی اقلیت می‌شود (به عنوان نمونه در نظر آورید وضعیت کردها و رابطه‌ی جنبش کردی با دولت ترکیه را در چهل سال گذشته).

نورمن می‌گوید در وضعیت پسااستعماری، بسیاری از «روش‌هایی» که یکی دو قرن پیش در مورد اقلیت‌ها «کارآمد» بودند و جواب می‌دادند، از فتوحات نظامی و الحاق منطقه‌ای به کشور خویش گرفته تا ممنوعیت زبان‌ها و استعمار و استثمار سرزمین‌های اقلیت‌ها، اکنون دیگر جواب نمی‌دهد و اجرای آنها به شیوه‌ی گذشته ممکن نیست. همه‌گیر شدن گفتمان حقوق‌محور بشر در سطح جهانی و در درون کشورها در ایجاد این وضعیت جدید بسیار موثر بوده است.

ایگور پریموراتز و الکساندر پاوکوویچ:

## میهن دوستی قانون اساسی گرا چیست؟

ایگور پریموراتز استاد فلسفه در دانشگاه زاگرب در کرواسی و الکساندر پاوکوویچ استاد علوم سیاسی در دانشگاه مک کواری در استرالیا است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Primoratz, Igor, and Aleksandar Pavković (eds.) *Patriotism: Philosophical and Political Perspectives*, Routledge Press, 2007, pp 1-13.

میهن دوستی (patriotism) همواره مضمونی مهم و منبع الهام در ادبیات، موسیقی، و هنر بوده؛ اما به عنوان مسئله‌ای در فلسفه و مشخصاً فلسفه‌ی سیاسی، تا همین چند دهه‌ی قبل چندان مورد توجه نبود. از سوی دیگر میهن دوستی رابطه‌ای نزدیک با مفهوم ملی‌گرایی (nationalism)، چه از نوع اکثریت و چه اقلیت، و حدود و ثغور آن دارد. در کتاب **میهن دوستی: چشم‌اندازهای فلسفی و سیاسی** فلاسفه‌ی سیاسی و اخلاق از زوایای مختلف ابعاد گوناگونی از مفهوم میهن دوستی را مورد بررسی قرار داده‌اند و بد نیست در مجموعه‌ای که موضوع آن مباحث فلسفی مرتبط با چند فرهنگ‌گرایی و فدرالیسم چندملیتی است، نوشتاری بدان اختصاص داده شود. به این منظور نگاهی می‌اندازیم به مقدمه‌ای که **ایگور پریموراتز و الکساندر پاوکوویچ** بر کتاب **میهن دوستی: چشم‌اندازهای فلسفی و سیاسی** نوشته‌اند.

## خاص‌گرایی اخلاقی، عام‌گرایی اخلاقی، یا حد وسط؟

یکی از مباحث مهم مرتبط با «میهن‌دوستی» (یا در برخی ترجمه‌ها «میهن‌پرستی») کوشش برای یافتن جایگاه آن در تعارض بین الزامات اخلاق جهان‌شمول/عام‌گرا و دل‌بستگی‌ها و تعهدات خاص و محلی ما به وطنمان است.

سنت مهمی در فلسفه‌ی اخلاق، که هم کانتی‌ها و هم برخی از فایده‌گرایان به آن تعلق دارند، اخلاق را اساساً امری جهان‌شمول (universal) می‌داند که تعهدها و دل‌بستگی‌های محلی و خاص را رد می‌کند. نتیجه‌ی این نگاه آن است که میهن‌دوستی را نوعی «خودگرایی یا خودخواهی گروهی» بدانیم؛ یک جانبداری اخلاقی خودسرانه که با الزامات عدالت جهانی و همبستگی مشترک میان انسان‌ها ناسازگار است.

طرفداران اخلاق جهان‌شمول یا عام‌گرایان، میهن‌دوستان را متهم می‌کنند که می‌گویند «چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است» و اینکه در نظر آنها وقتی پای انتخاب بین دو نفر که هر دو به کمک ما نیاز دارند در میان باشد، اگر یکی هم‌وطن و آشنا باشد و دیگری خارجی و غریبه، باید جانب هم‌وطن را گرفت؛ و بدتر آنکه، حتی اگر غریبه بیش از هم‌وطن به کمک ما نیاز داشته باشد، چه بسا باز همین را توصیه کنند.

دیگر آنکه، از منظر اخلاق جهان‌شمول، حب وطن باعث بی‌تفاوتی و حتی خصومت ما نسبت به سایر کشورها می‌شود. به بیان دیگر، میهن‌دوستی نظامی‌گری را تشویق می‌کند و به تنش و درگیری‌های بین‌المللی میان ملت‌ها دامن می‌زند.



در نقطه‌ی مقابل، کسانی هستند که میهن‌دوستی را مؤلفه‌ی بسیار مهمی در هویت فردی می‌دانند؛ جلوه‌ای طبیعی و اخلاقاً قابل دفاع از دلبستگی و تعلق فرد به سرزمینی که در آن به دنیا آمده و بزرگ شده، و جلوه‌ی سپاسگزاری ما از سرزمین مادری/پدیری بابت زندگی در آنجا و میان مردمانش و زندگی ذیل موهبت قوانینش.

جستار سال ۱۹۸۴ **السدير مک‌این‌تایر** فیلسوف سیاسی باهمستان‌گرایی (communitarian) اسکاتلندی با عنوان «آیا میهن‌دوستی یک فضیلت [اخلاقی] است؟» نقطه‌ی عطفی در آغاز مجدد مباحث فلسفی در مورد میهن‌دوستی به زبان انگلیسی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم بود.

مک‌این‌تایر در مقاله‌ی مزبور استدلال می‌کند که «اخلاق» در خلاء و شکل صرفاً انتزاعی وجود و ظهور ندارد. آنچه در عالم واقع داریم، اخلاقیات جوامع و باهمستان‌ها (جماعت‌های) «خاص» است. افراد تنها وقتی می‌توانند قواعد و ارزش‌های اخلاقی را دریابند که آن قواعد بافتارمند/زمینه‌مند شده باشند؛ یعنی به صورت نسخه‌ای معین در باهمستان ایشان تجسم یافته باشد.

پس برای مک‌این‌تایر، کنشگری اخلاقی تنها در بافتار جامعه ممکن است. بر این اساس، میهن‌دوستی و اخلاق نه تنها قابل تمایز و تقابل نیستند، که «میهن بستری برای رشد ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌کند.» در نظر مک‌این‌تایر میهن‌دوستی خود یک فضیلت مهم اخلاقی است.

در این میان، برخی هم طرفدار راه حل میانه یا وسط هستند که براساس آن باید بین میهن‌پرستی جزم‌گرا و افراطی که در برابر انتقادات طرح‌شده از سوی عام‌گرایان اخلاقی آسیب‌پذیر است، و میهن‌دوستی معتدل، که مشروع و در واقع فضیلتی اخلاقی است، تمایز قائل شد.

راه حل میانه نمی‌گوید که باید منافع کشور خویش را در هر شرایطی و به هر قیمتی اولویت داد، بلکه محدودیت‌های تحمیل‌شده بر میهن‌دوستی توسط اخلاق جهانی را می‌پذیرد و بر اساس آن عمل می‌کند. این نگاه غیرانتقادی و جزم‌گرا نیست، بلکه حمایتش از وطن را مشروط به رعایت معیارهای اخلاقی حداقلی از سوی وطن می‌کند. راه حل میانه، همان‌طور که پرموراتر در [مقاله‌ای](#) از کتاب مورد بحث توضیح می‌دهد، با داشتن درجه‌ای از دغدغه برای همه‌ی انسان‌های روی زمین کاملاً سازگار است.

استیون ناتانسون در مقاله‌ی «آیا جهان‌شهری ضد میهن‌دوستانه فضیلت است؟» (که عنوانش گویا با الهام از مقاله‌ی مک‌این‌تایر تنظیم شده است) می‌کوشد به شیوه‌ی خویش از نوعی میهن‌دوستی معتدل و میانه‌رو دفاع کند. ناتانسون توضیح می‌دهد که ایده‌ی مقابل میهن‌دوستی، یعنی جهان‌وطنی/جهان‌شهری (cosmopolitanism)، هم نسخه‌های معتدل و افراطی خود را دارد.

برای ناتانسون، هم جهان‌شهرگرایی افراطی و هم میهن‌دوستی افراطی از نظر اخلاقی و روشی غیرقابل قبول هستند، و در عوض نسخه‌های ملایم و میانه‌روی هر دو پذیرفتنی‌تر است. در [میهن‌دوستی میانه‌روی ناتانسون](#)، اگرچه هم جهان‌شهرگرایی و میهن‌دوستی در تعهدات فلسفی خویش متفاوت هستند و با هم فرقی‌هایی دارند، اما در صورت‌بندی [میهن‌دوستی معتدل](#) این دو موضع در طیفی از مسائل اخلاقی و سیاسی به هم نزدیک می‌شوند و این قابلیت را دارند که از مجموعه‌ای از سیاست‌گذاری‌ها و نهادها حمایت کنند که عدالت بین‌المللی و همبستگی مشترک انسانی را ترویج می‌کنند.

اینکه آیا میهن‌دوستی، مصداقی از «سوءنیت» (bad faith) است یا نه نیز یکی از مباحث فلسفی در گرفته در باب این مفهوم است. [سایمون کلر](#) در سال ۲۰۰۵ در مقاله‌ای با عنوان «[میهن‌دوستی همچون سوءنیت](#)» استدلال کرده بود که

میهن‌پرستان آشکارا گرایش دارند که به شیوه‌ای اشتباه و مغلطه‌آمیز باورهای سراسر مطلوب و مساعد را در مورد میهن خویش برگینند. در این وضعیت که کلر آن را مصداقی از سوءنیت می‌خواند، میهن‌دوستان فقط به میهن خویش افتخار می‌کنند و می‌بالند، ولی عیوبش را نمی‌بینند.

با این حال، اگر قرار است ما به کشور و محل تولدمان «به صورتی موجه» افتخار کنیم، باید افتخار و بالیدنمان مبتنی بر معیارهای ارزش‌دآوری معتبر به صورت عینی باشد؛ یعنی از بررسی بی‌طرفانه شواهد له و علیه خوبی میهن برخاسته باشد، نه اینکه، چنان که در میان میهن‌پرستان رایج است، صرفاً انعکاسی از دلبستگی ما به خاکی معین باشد و اینکه فلان کشور یا محل زادبوم ماست. در اندیشه‌ی کلر، ما تا زمانی که وطن‌دوست هستیم، از این کوربینی خارج نمی‌شویم و متوجه نخواهیم بود که در مورد مملکتیمان دچار تعصبیم.

کیت هورتون در مقاله‌ی «میهن‌دوستی و سوءنیت: نقدی بر کلر»، فصل ۳ از کتاب مورد بحث به نقد این ادعای کلر می‌پردازد و آن را اغراق‌شده می‌یابد.

## میهن‌دوستی قانون‌اساسی گرا چیست؟

فصل‌های ۶ و ۷ کتاب به «میهن‌دوستی قانون‌اساسی گرا» (constitutional patriotism) می‌پردازد که آخرین موضوعی است که در این مقاله آن را مرور می‌کنیم. برخی منتقدان گفته‌اند سیاست‌ورزی لیبرال-دموکراتیک باید از توسل به ملی‌گرایی به عنوان ابزاری برای به حرکت و غلیان درآوردن احساسات شهروندان در کشورداری صرف‌نظر کند و صرفاً بر آنچه میهن‌دوستی قانون‌اساسی گرا می‌خوانند بسنده کند. سؤال آنست که آیا چنین چیزی ممکن است؟ و در بافتار اروپا، آیا میهن‌دوستی قانون‌اساسی گرا می‌تواند مبنایی برای

همذات‌پنداری مشترک شهروندان اروپایی و تعهد مشترک ایشان به یک ساختار سیاسی فراملی مانند «اتحادیه‌ی اروپا» باشد؟

**ژان ورنر مولر** در فصل ۶ «**منشاء میهن‌دوستی قانون‌اساسی‌گرا**» را توضیح می‌دهد و می‌گوید عبارت میهن‌پرستی قانون‌اساسی‌گرا (که امروز مفهومی رایج در ادبیات فلسفی-سیاسی در مورد میهن‌دوستی است) برای اولین بار توسط **دولف استرنبرگر** نظریه‌پرداز سیاسی آلمانی در سی‌امین سالگرد تأسیس **جمهوری فدرال آلمان** (غربی) در سال ۱۹۷۹ ابداع شد.

استرنبرگر این مفهوم را در واکنش به بحرانی پیشنهاد کرد که ملی‌گرایی آلمانی در نتیجه‌ی جنایات هیتلر علیه بشریت و هولوکاست بدان دچار شده بود. حرف استرنبرگر آن بود که در آلمان پس از جنگ، نهادهای آزاد و فرهنگ سیاسی لیبرال-دموکراتیک جدیدی تأسیس شده و این تحول به نوبه‌ی خود نوعی میهن‌پرستی جدید و متفاوت با ملی‌گرایی سنتی آلمانی به همراه آورده است که مبتنی بر قانون اساسی است.

درست است که (در زمان نگارش اثر استرنبرگر پیش از فروپاشی دیوار برلین) احساس ملی‌آلمانی‌ها جریحه‌دار بود و شرق و غرب آلمان از هم جدا بودند، اما آلمانی‌ها در آلمان فدرال در یک قانون اساسی کامل و یک حکومت قانون‌اساسی‌گرای کامل (از منظر قوانین لیبرال-دموکراتیک) زندگی می‌کردند که مصداق نوعی سرزمین‌پداری است.

استرنبرگر البته **نمی‌گفت** که دل‌بستگی مردمان آلمان به ملت آلمان، و خاک، فرهنگ و تاریخ این کشور باید کنار گذاشته شود، بلکه می‌گفت برای شهروندان آلمان غربی، وفاداری به این باهمستان سیاسی آزاد و نو، و قانون اساسی و نهادهایش، و حقوق و آزادی‌هایی که به رسمیت شناخته و از آنها (در تقابل با

وضعیت دوران نازیسم) محافظت می‌کند، باید در اولویت قرار گیرد. منظور از میهن‌دوستی قانون‌اساسی‌گرا جز این نیست.

اصطلاح میهن‌دوستی قانون‌اساسی‌گرا بعداً توسط **یورگن هابرماس** برگرفته شد و در واقع به واسطه‌ی کاربست او بود که شهرت جهانی یافت. هابرماس در مقاله‌ی «شهروندی و هویت ملی» در کتاب معروف **میان واقعیت‌ها و هنجارها** توضیح می‌دهد که ملی‌گرایی آلمان به واسطه‌ی کاربرد آن در دوره‌ی نازی‌ها آنقدر آسیب دیده که ترمیم آن ناممکن به نظر می‌رسد.

به این ترتیب هابرماس استدلال می‌کرد که آلمانی‌ها باید به‌جای تأکید بر هویت ملی و فرهنگی «ماقبل سیاسی» در سیاست آلمان، بر هویتی جدید، پساملی، و صرفاً سیاسی تکیه کنند که در درجه‌ی اول توسط قوانین و نهادهای آزاد و دموکراتیک حکومت فدرال جدید تعریف شده است.

هابرماس معتقد بود که این هویت جدید – که میهن‌دوستی قانون‌اساسی‌گرا می‌خواندش – پایه‌ای برای ادغام آلمان در نهاد وسیع‌تر اتحادیه‌ی اروپا است و، در واقع، تنها مبنایی است که در شرایط کنونی با تکرر قومی و فرهنگی و چندفرهنگ‌گرایی آلمان و اروپای غربی تناسب دارد و کشورهای اروپایی را در بر می‌گیرد.

این فیلسوف و روشنفکر آلمانی میهن‌دوستی قانون‌اساسی‌گرا را پادزهری می‌داند در برابر کاپیتالیسم نئولیبرال و وسوسه‌ی «شوونیسم ثروت» که ساکنان کشورهای مرفه اروپای غربی و آلمان در نظر او با آن روبه‌رو بوده و هستند. فصل هفت کتاب مورد بحث به قلم **توماس مرتنس** با عنوان «**میهن‌دوستی قانون‌اساسی‌گرا و بحث قوانین اساسی در اروپا**» بحث بیشتری در همین خصوص ارائه کرده است.

افراهیم نیمنی:

## الگوی خودمختاری غیرسرزمینی

افراهیم نیمنی استاد دانشگاه کوئینز در بلفاست است. این گزارش مختصری است از منابع زیر:

Nimni, Ephraim. "Introduction: the National Cultural Autonomy Model Revisited." *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, edited by Ephraim Nimni, Routledge Press, 2005, pp. 1-12.

Renner, Karl. "State and Nation." *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, edited by Ephraim Nimni, Routledge Press, 1899 (2005), pp. 13-41.

آیا تنها شکل قابل تصور برای خودمختاری، «خودمختاری سرزمینی» است؟ پاسخ منفی است.

«خودمختاری غیرسرزمینی» و یا «خودمختاری ملی-فرهنگی» الگویی است که **کارل لرنر**، نظریه‌پرداز و سیاستمدار برجسته‌ی اتریشی‌تبار اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم از **حزب سوسیال‌دموکرات این کشور**، در مقاله‌ای در سال ۱۸۹۹ به زبان آلمانی با عنوان «دولت و ملت» ایده‌ی آن را مطرح کرد. این الگو که از آن با عنوان «حق تعیین سرنوشت غیرسرزمینی» نیز یاد شده است، می‌کوشد بر اساس الگویی متفاوت با فدرالیسم چندملیتی مورد نظر

ویل کیملیکا، به احقاق حقوق اقلیت‌های ملی بپردازد که در منطقه‌ی جغرافیایی خاصی متمرکز نیستند.

مدل «خودمختاری غیرسرزمینی» برای چند دهه پس از طرح و مرگ پیشنهاددهنده‌اش مورد کم‌توجهی بود. در سه دهه‌ی اخیر صاحب‌نظران دانشگاهی مختلفی، که **افراهیم نیمنی**، استاد دانشگاه کوئینز در بلفاست سرآمد ایشان است، کوشیده‌اند این مدل را احیا کنند و آن را بر وضعیت کنونی کشورهای مختلف در بحث منازعات قومی و حقوق اقلیت‌ها تطبیق دهند.

کتاب **خودمختاری ملی-فرهنگی و منتقدان معاصرش** (ویراسته‌ی نیمنی) که ترجمه‌ی انگلیسی مقاله‌ی کارل رنر اتریشی برای اولین بار در آن عرضه شده، کوشیده دیدگاه‌های موافقان و منتقدان الگوی خودمختاری غیرسرزمینی و ربط آن به مباحث متأخر فلسفه‌ی سیاسی در زمینه‌ی دولت، ملی‌گرایی اقلیت‌ها، چندفرهنگ‌گرایی، ادغام منطقه‌ای، و مباحثی از این دست را شرح دهد. آنچه در ادامه می‌آید گزارشی از مقدمه‌ی این کتاب است.

## چرا دولت‌ملت ایده‌ی غالب است؟

در روزگار ما هنوز این باور تا حد زیادی جا افتاده است که یک حکومت باید دولت‌ملت (یا تک‌دولت تک‌ملت) باشد. در سال ۲۰۲۲ در سازمان ملل ۱۹۵ کشور به ثبت رسیده (با احتساب واتیکان و فلسطین که اعضای ناظر در سازمان ملل هستند)، حال آنکه تعداد قومیت‌ها و گروه‌های قوم‌زبانی در جهان بین ۳ هزار تا ۵ هزار برآورد می‌شود.

بسیاری از درگیری‌های مسلحانه و خونین در جهان بین گروه‌های قومی که به دنبال نوعی استقلال یا خودمختاری سرزمینی هستند، و گروه‌های قومی یا ملی دیگری که می‌خواهند دسته‌ی اول را از رسیدن به آن هدف بازدارند، رخ

می‌دهد. نیمنی ریشه‌ی این خشونت را رواج الگوی دولت‌ملت در جهان می‌داند.

ولی چرا دولت‌ملت ایده‌ی غالب شد؟ چون بسیاری از نخبگان و سیاستمداران کشورهای مختلف – به تعبیر جان استوارت میل در کتاب **ملاحظات دربارهی حکومت انتخابی** – به این باور رسیدند که: «شکل‌گیری نهادهای آزاد (و لیبرال دموکراتیک) در کشوری متشکل از ملیت‌های مختلف (و غیریکدست)، اگر ناممکن نباشد، بسیار مشکل است.»

به بیان دیگر، آموزه‌ای که حتی لیبرال‌هایی چون جان استوارت میل را در قرن نوزدهم به خود جلب کرده بود، در قرن بعدی بسیاری از دموکراسی‌ها در جوامع چندقومیتی را به زبان‌کشی اقلیت‌ها سوق داد و به جنگ‌های داخلی و پاکسازی‌های متعدد دامن زد. پایبندی سرسختانه به الگوی دولت‌ملت همچنین سبب شد در قرن بیستم پیشرفت کمی در جهت مفهوم‌سازی انواع دیگری از حکمرانی صورت گیرد که حقوق و نمایندگی جمعی را برای جمعیت‌های ملی و قومی متنوع در چارچوب یک دولت واحد به رسمیت بشناسد.

## تاریخچه‌ی الگوی خودمختاری غیرسرزمینی

در سپتامبر ۱۸۹۹، حزب سوسیال دموکرات اتریش در شهر **برنو** در استان موراوایا در جمهوری چک کنونی تشکیل جلسه داد تا درباره‌ی نحوه‌ی رسیدگی به مطالبات ملیت‌ها در برنامه‌ی این حزب تبادل نظر کند. حزب سوسیال دموکرات در آن زمان تازه تاسیس بود و اعضای از ملیت‌های مختلف داشت؛ چنان که **امپراتوری هابسبورگ** (یا همان امپراتوری اتریش-مجارستان) هم امپراتوری چندملیتی بود.



در آستانه‌ی قرن بیستم، گرایشی جدی در میان سوسیالیست‌ها شکل گرفته بود که باید از شیوه‌های مرکزگرای رایج دوری کرد و اصلاحات اساسی در راستای رسیدگی به مطالبات ملیت‌های مختلف درون امپراتوری انجام داد. ایده‌ی خودمختاری غیرسرزمینی کارل رنر، که خود از سیاستمداران برجسته‌ی سوسیالیست اتریشی بود، در چنین فضایی شکل گرفت.

مدل خودمختاری غیرسرزمینی (و یا خودمختاری ملی-فرهنگی) که در سال ۱۸۹۹ در مقاله‌ی «دولت و ملت» کارل رنر پیشنهاد شد، الگویی مبتکرانه و متهورانه و البته از جهاتی ضدشهود روزمره برای مدیریت منازعات جان‌سخت قومی در چارچوب ساختار یک حکومت لیبرال-دموکراتیک یکپارچه است.

این الگو در تضاد با ایده‌ی غالبی است که بر اساس آن کشورها باید بر اساس الگوی تک‌دولت-تک‌ملت سازماندهی شوند. هدف کارل رنر از ارائه‌ی الگوی خودمختاری غیرسرزمینی، مدیریت درگیری‌های قومی و خاموش کردن حرکت‌های جدایی‌طلبانه در امپراتوری آن زمان اتریش بود؛ الگویی که هنوز هم الهام‌بخش است.

رنر پیشنهاد داده است که حق تعیین سرنوشت غیرسرزمینی برای اقلیت‌های قومی/ملی به رسمیت شناخته شود و این حقوق در قانون اساسی هم تضمین شود.

نیمنی می‌گوید بشر از دوران فروپاشی امپراتوری اتریش-مجارستان (هابسبورگ) در جنگ جهانی اول و زمانی که کارل رنر الگوی خودمختاری ملی-فرهنگی را به عنوان جایگزینی برای مشکلات مدل تک‌دولت تک‌ملت ارائه کرد، تا امروز، چندان جلوتر نیامده است. الگوی خودمختاری غیرسرزمینی خصوصاً برای آن دسته از جوامع معاصر آموزنده است که از یک‌سو چندملیتی/چندقومیتی هستند، و از سوی دیگر مطابق الگوی سنتی دولت‌ملت (تک‌دولت

تک‌ملت) اداره می‌شوند و ناهمخوانی‌های میان ساختار تک‌دولت تک‌ملت و ترکیب چندملیتی/چندقومیتی جمعیت گریبانشان را گرفته است. پس باید به آغاز قرن بیستم برگردیم و کار را از جایی که کارل رنر رها کرد شروع کنیم!

## شباهت‌ها و تفاوت‌ها با نظام ملت عثمانی

نیکوست اشاره کنیم الگوی « خودمختاری غیرسرزمینی» و یا « خودمختاری ملی-فرهنگی» رنر شباهت‌ها و تفاوت‌های مهمی با نظام فدرال چندملیتی دارد: مانند نظام فدرال چندملیتی نوعی ساختار حکمرانی دوطبقه یا دولایه ارائه می‌کند و خودمختاری قابل توجهی را برای اقلیت‌های ملی به رسمیت می‌شناسد. ولی متفاوت با فدرالیسم چندملیتی (که الگوی مورد نظر **کیملیکا** و **پاتن** و **نورمن** است)، بر اساس الگویی «غیرسرزمینی» از خودمختاری گروه‌های ملی/قومی بنا شده و به نوبه‌ی خود امکان جدایی‌طلبی سرزمینی قومی را منتفی می‌کند.

شباهت مهم مدل خودمختاری غیرسرزمینی رنر با نظام ملت در امپراتوری عثمانی (که الگویی پیشامدرن از چندفرهنگ‌گرایی در کشورهای اسلامی است) نیز آن است که در هر دو الگو افرادی با هویت‌های قوم‌فرهنگی متنوع در یک قلمروی واحد (و نه مناطق گوناگون) هم‌زیستی می‌کنند بدون اینکه خودمختاری ملی ایشان ضایع شود.

به بیان دیگر، هم الگوی خودمختاری ملی-فرهنگی رنر و هم نظام ملت عثمانی، برخلاف اشکال متعارف خودگردانی و تعیین سرنوشت که منطقه‌گرا هستند، ایده‌ی مالکیت انحصاری قومی بر قلمرویی مشخص را رد می‌کنند. هر دو الگو نوعی چندفرهنگ‌گرایی غیرسرزمینی هستند و برای اقلیت‌هایی مناسب به نظر می‌رسند که دنبال خودمختاری ملی-فرهنگی هستند، اما به دلایل مختلف

نمی‌توانند یا نمی‌خواهند دولت‌هایی جداگانه و یا سرزمینی مستقل داشته باشند، مناسب می‌نمایند (نوشتار سیزدهم این مجموعه را نیز ببینید).

با این حال، تفاوت اساسی مدل رنر با نظام ملت عثمانی در آن است که در اولی قرارست باهمستان‌های خودگردان به صورت دموکراتیک، و نه در شکل سلسله‌مراتبی، سازماندهی شوند و رضایت فردی نیز باید در تعلق به گروه جدی گرفته شود.

همین‌طور، برخلاف الگوی عثمانی که در آن یک دین (اسلام) بر ادیان دیگر تفوق داشت، در این الگو هیچ ملیتی یا دینی بر ملیت‌ها و ادیان دیگر اولویت ندارند. رنر هم‌زیستی میان ادیان را الگو قرار داده بود و می‌گفت به همان شکلی که کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها و یهودیان و مسلمانان می‌توانند در یک سرزمین هم‌زیستی داشته باشند، اعضای جوامع ملی مختلف نیز می‌توانند به‌رغم داشتن نهادها و سازمان‌های ملی متمایز خود با هم هم‌زیستی کنند؛ البته مشروط بر اینکه هیچ‌یک ادعای انحصار سرزمینی نداشته باشند.

دیگر آنکه، الگوی خودمختاری و یا حق تعیین سرنوشت غیرسرزمینی ایجاب می‌کند که همه‌ی شهروندان پس از رسیدن به سن رأی‌دادن (مثلاً هجده سالگی)، ملیت خود را اعلام کنند. در این الگو، اعضای هر جامعه‌ی ملی/قومی (قلمروی محل سکونتشان هر کجا می‌خواهد باشد)، باهمستان/نهاد واحدی را تشکیل می‌دهند که دارای شخصیت حقوقی و حقوق جمعی، پاره‌ای اختیارات حاکمیتی، و صلاحیت‌هایی برای رسیدگی به امور قومیت مزبور در چهارچوب حکومتی یکپارچه، ولی هم‌زمان چندملیتی/چندقومیتی است.

الگوی خودمختاری غیرسرزمینی ایده‌ی اقلیت و اکثریت ملی را نیز از بین می‌برد. رنر و نیمنی پیش‌فرض می‌گیرند که شکل‌گیری اقلیت‌های ملی محصول جانبی ایده‌ی تک‌دولت تک‌ملت است که قدرت را به یک اکثریت

زبانی می‌دهد؛ حال آنکه، مدل خودمختاری ملی-فرهنگی به عنوان جایگزینی برای دولت‌ملت ارائه شده است.

در الگوی رنر، نظام کشورداری به نحوی است که حتی اگر فردی در سرزمینی ساکن باشد که اکثریت آن متعلق به یک گروه قومی/ملی متفاوت است، در مسائلی که به منافع ملیت او ربط دارد، او تابع شیوه‌های اکثریت نیست و به قوانین باهمستان فراسرزمینی-ملی/قومی خود مراجعه می‌کند.

## مقایسه‌ی تنش‌های قومی با جنگ‌های مذهبی: اصل شخصیت

رنر در مقاله‌اش مقایسه‌ی جالبی میان قومیت و مذهب انجام می‌دهد و تنش‌های قومی/ملی اواخر قرن نوزدهم را با جنگ‌های مذهبی مقایسه می‌کند که اروپا را در آغاز دوره‌ی مدرن در قرن شانزدهم میلادی گرفتار کرده بود و تا پیمان صلح آوگسبورگ و بعدتر ادامه داشت.

در دوران جنگ‌های مذهبی، دولت‌های مطلقه‌ای در منطقه‌ی آلمان حکومت می‌کردند که هر کدام مذهب خاصی از مسیحیت را بر اتباع خود تحمیل می‌کردند. اصلی که حکومت‌های فوق بر اساس آن عمل می‌کردند (و البته تنش‌زا بود) از این قرار بود: «هرکسی بر قلمرویی حکومت کند، مذهبش را هم تعیین می‌کند.» (Cuius regio, illius religio)

با این حال، صلح تنها زمانی برقرار شد که مرز دیانت از مرز حکمرانی سرزمینی جدا شد و در دول اروپایی جدید هم‌زیستی گروه‌های دینی مختلف در کنار یکدیگر در یک سرزمین واحد به امری عادی بدل شد. اما این بدان معنا نیست که تنش از میان رفت. در توضیح رنر، در دولت‌ملت‌های مدرن که جای

دولت‌های دینی مسیحی پیشین را گرفتند، اصل اداره‌ی کشور چیزی شبیه به این شد: «حاکم قلمرو زبانش را هم تعیین می‌کند.» (cuius regio eius lingua).

در اینجاست که رنر اصلی موسوم به «اصل شخصیت» (personality principle) را پیشنهاد می‌کند که از مورخ آلمانی **فردریش ماینکه** در کتاب **شهروندی جهانی و دولت ملی** وام گرفته است. اصل شخصیت می‌گوید برای اجتناب از درگیری‌های قومی و سلطه‌ی هویت قومی خاصی از سوی دولت به یک جامعه‌ی چندقومیتی و متکثر، دولت یا حکومت باید خودش را از محافظت هویت‌های ملی فرهنگی معاف کند و این موضوع را به جامعه بسپارد.

همان‌طور که با ظهور سکولاریسم سیاسی و پذیرش آزادی مذهبی در غرب کلیسا از دولت جدا شد، قومیت هم باید از دولت جدا شود تا بی‌طرفی دولت تضمین شود. الگوی خودمختاری غیرسرزمینی بر اصل شخصیت استوار است.

«اصل شخصیت» در تمایز با اصل موسوم به «اصل سرزمینی» (territorial principle) قرار دارد که مشخصه‌ی دولت ملت‌ها است. اولی به «انتخاب شخصی و آزادانه‌ی افراد برای شرکت در یک انجمن ملی خاص» تکیه دارد، ولی اصل سرزمینی مبتنی بر سلطه و زور از بالا به پایین است که بر اساس آن حاکم می‌گوید: «اگر در قلمرو من زندگی می‌کنی، تحت سلطه‌ی قانون و زبان من هستی.»

بر خلاف اصل شخصیت که برابری اخلاقی و حقوقی ملل را پیش‌فرض می‌گیرد، اصل سرزمینی مبتنی بر تسلط اکثریت قومی بر اقلیت قومی، تسلط جمعیت‌های مستقر بر مهاجران، و تسلط مهاجران بر مردمان بومی است.

در نوشتارهای پیشین این مجموعه به نقل از کیملیکا **اشاره کردیم** که برای دولت غیرممکن است که دست خود را از عرصه‌ی زبان به‌کلی دور کند.

موضوع زبان در نظر کیملیکا بر خلاف **دلبستگی‌های مذهبی** است که می‌توان در آن برای جدایی بین حوزه‌ی سیاسی و حوزه‌ی دلبستگی‌های غیرسیاسی بر اساس اصل بی‌طرفی لیبرال استدلال کرد.

دلیل کیملیکا آن بود که دولت‌ها لاجرم به راهی برای برقراری ارتباط با شهروندان نیاز دارند: یعنی باید از زبان‌های خاصی برای نوشتن قانون اساسی، قوانین عادی، و آموزش در مدارس دولتی استفاده کنند و بنابراین بی‌طرف نیستند.

به این ترتیب کیملیکا **رنر را نقد می‌کند**؛ کیملیکا، نظری متفاوت از نیمنی و رنر، ولی شبیه به بوچر (نوشتار هشتم) و نورمن (نوشتار نهم) دارد و از الگوی فدرالیسم چندملیتی لیبرال دفاع می‌کند.

فیلیپ فان پارِیس:

## عدالت زبانی یا ترویج انگلیسی به عنوان زبان رابط جهانی؟

فیلیپ فان پارِیس استاد دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی و اجتماعی در دانشگاه لووین بلژیک است. این گزارش مختصری است از منابع زیر:

Van Parijs, Philippe. *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford University Press, 2011.

De Schutter, Helder and David Robichaud. "Van Parijsian Linguistic Justice – Context, Analysis and Critiques." *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18 (2), 2015: pp. 87-112.

آیا برقراری عدالت زبانی فقط مستلزم دادن حقوق زبانی به اقلیت‌هاست؟  
فیلیپ فان پارِیس فیلسوف سیاسی برجسته‌ی بلژیکی، در کتابش با عنوان  
عدالت زبانی برای اروپا و برای جهان استدلالی مبسوط در دفاع از پذیرش زبان  
انگلیسی به عنوان زبان رابط جهانی (global lingua franca)، و لزوم کوشش  
برای ترویج در این زمینه ارائه می‌کند.

فان پارِیس از شاگردان و دنباله‌روان جان راولز و از نظریه‌پردازان برجسته‌ی  
حوزه‌ی عدالت توزیعی در فلسفه‌ی سیاسی است و عجیب نیست که استدلال

اصلی او در زمینه‌ی لزوم ترویج انگلیسی به عنوان زبان رابط جهانی هم بر اساس اصول برابری خواهانه و از چشم‌انداز عدالت جهانی صورت می‌گیرد.

## عدالت توزیعی، بنیاد استدلال فان پاریس

خلاصه‌ی استدلال فان پاریس در مورد زبان انگلیسی از این قرار است: «ظهور و گسترش زبان انگلیسی به عنوان زبان رابط جهانی در دهه‌ی اخیر به صورت طبیعی رخ داده است. ما از منظری اخلاقی و عدالت‌خواهانه نه تنها باید از این امر استقبال کنیم، بلکه باید به نوبه‌ی خود گسترش آن را تسریع و ترویج کنیم.»

توجیه عدالت‌طلبانه‌ی خواسته‌ی پذیرش انگلیسی به عنوان زبان رابط جهانی که فان پاریس ارائه می‌کند از این قرار است: پذیرش یک زبان ارتباط مشترک جهانی (که در نظر فان پاریس، انگلیسی بهترین نامزد آن است)، زبان مشترکی برای گفتگو میان انسان‌ها در سطح جهانی ایجاد می‌کند؛ پدیده‌ای که فان پاریس از آن با عنوان «باهمستان توجیهی» (justificatory community) نام می‌برد.

فان پاریس استدلال می‌کند تأسیس چنین باهمستان توجیهی مشترکی به نوبه‌ی خود باعث افزایش آگاهی اخلاقی ما از شرایط بد و دشواری می‌شود که افراد در نقاط دیگری از جهان در آن به سر می‌برند. اگر شهروندان کشورهای ثروتمند زبان رابط جهانی را ندانند، لاجرم فقط سرشان را در لاک کشور، منطقه، و محل خود می‌کنند و از وضعیت کشورهای فقیرتر باخبر نمی‌شوند و مثلاً در معرض این پرسش قرار نمی‌گیرند که با چه توجیهی ایشان پولدارترند و بقیه دنیا فقیرتر.

پس داشتن زبان مشترک جهانی باعث افزایش مواجهه‌ها و باخبری‌ها میان افراد از ملل مختلف می‌شود و به این ترتیب سهمی در تحقق عدالت جهانی می‌یابد.



دومین استدلال او آن است که یک «زبان جهانی» ابزاری برای گفتگو و حرکت‌های اجتماعی سیاسی و رای مرزها فراهم می‌کند و به ایجاد حس تعلق به «مردم جهان» (global demos) کمک می‌کند.

به بیان دیگر، پذیرش زبان انگلیسی به عنوان زبان رابط جهانی، باهمستان مشترک و مردمی جهانی و بی‌مرز می‌سازد (یا اگر چنین باهمستانی از پیش وجود داشته باشد، آن را گسترش می‌دهد)؛ آن هم از طریق تسهیل ارتباط مستقیم یا آنلاین مردمان نژادهای مختلف، آن هم بدون واسطه‌ی دست‌وپاگیر و گاه پرهزینه‌ی مترجم.

فان پاریس می‌گوید اگر همه در جهان انگلیسی بدانند، نه تنها ثروتمندان و قدرتمندان و طبقه‌ی متوسط از مزایای آن بهره‌مند می‌شوند، بلکه حتی فقرا و محرومان نیز می‌توانند با بقیه ارتباط برقرار کنند، وارد گفتگو شوند، و رای مرزهای رایج ملی کشورهایشان شبکه‌سازی و ایجاد لابی برای همکاری کنند و در نتیجه در منزلت اجتماعی رشد کنند. اینها به نوبه‌ی خود بافتاری را برای برقراری عدالت جهانی فراهم می‌کند.

## چرا انگلیسی زبان رابط جهانی باشد؟

تا اینجا استدلالی کلی کردیم که زبان رابط جهانی مفید است. ممکن است کسی بپرسد چرا انگلیسی زبان رابط باشد و چه چیزی این زبان را نامزد منحصربه‌فرد می‌کند؟ استدلال ون‌پاریژس در این زمینه بر اساس اصل کارآمدی است: داشتن تنها «یک زبان جهانی رابط» کارآمدتر از داشتن زبان‌های رابط متعدد است.

واحد بودن از یک طرف هزینه‌های لازم برای یادگیری زبان رابط را کاهش می‌دهد و از طرف دیگر به صورت بالقوه امکان ارتباطات میان انسان‌ها را به

حداکثر می‌رساند. دلیل تأکید بر روی انگلیسی آن است که این زبان پیشاپیش در حال بدل شدن به زبان رابط جهانی بوده است و مطابق آمار جهانی، همین امروز بیشترین تکلم در سطح جهان به این زبان صورت می‌گیرد.

فان پارِئس با تکیه بر دو سازوکار جدا ولی مرتبط، اولی با نام «مکانیسم احتمالاتی در یادگیری» (probability driven language learning) و دومی به اسم «مکانیسم بیشینه در میان کمینه‌ها» (maximin language use)، توضیح می‌دهد که میزان افزایش یادگیری زبان انگلیسی در سطح جهان به نحوی است که می‌شود حدس زد در آینده‌ی نه چندان دور، بشر برای اولین بار در طول تاریخ خودش یک زبان رابط مشترک در سطح جهانی، و نه صرفاً منطقه‌ای، خواهد داشت.

دو مکانیسم فوق به‌رغم ظاهرشان مفاهیم ساده‌ای هستند. «سازوکار احتمالاتی» می‌گوید احتمال اینکه افراد زبان خاصی را برای یادگیری برگزینند و نیز سطح مهارتی که افراد مایل خواهند بود در زبان خاصی به آن دست یابند، به «احتمال صحبت کردن سایرین» به آن زبان بستگی دارد.

این اصل را می‌توان با تکیه بر انگیزه‌ی فردی هم توضیح داد: زبان مفیدتر (یعنی پرکاربردتر)، افراد بیش‌تری را به یادگیری ترغیب می‌کند. این وضعیت امروز در دنیا در مورد انگلیسی بیش از هر زبانی در سطح جهانی صادق است و بنابراین ون‌پاریژس انگلیسی را بهترین گزینه برای زبان رابط می‌داند. فاکتور احتمالاتی را می‌توان با تکیه بر میزان فرصت‌های ایجادشونده توسط یک زبان، اعم از شغلی، آموزشی، اداری، .... هم توضیح داد. به‌علاوه، در جهان اطراف ما فرصت‌های بیش‌تری برای تمرین و بهبود مهارت‌های زبانی در زبان انگلیسی در مقایسه با زبان‌های دیگر برای همه وجود دارد و این شانس این زبان را برای تبدیل شدن به زبان رابط جهانی افزایش می‌دهد.

بر اساس مکانیسم «بیشینه در میان کمینه‌ها»، ما وقتی در گروه‌های همکاری یا گفتگوی چندزبانه قرار می‌گیریم، تمایل داریم از زبانی استفاده کنیم که حتی‌الامکان افراد کم‌تری را حذف کند یا بیرون بگذارد؛ یعنی زبانی که حتی افرادی که کم‌ترین آشنایی با زبان‌هایی جز زبان مادری‌شان دارند احتمالاً بتوانند به آن، ولو به شکل حداقلی، تکلم کنند.

مثلاً بسیاری بنابر تجربه می‌دانیم هنگامی که یک سخنگوی زبان ماندارین (زبان معیار چینی)، یک مجاری زبان، و یک انگلیسی‌زبان با هم در جلسه‌ای ملاقات می‌کنند، احتمال بسیار زیادی می‌رود که سطح آشنایی با زبان انگلیسی فرد چینی و مجارستانی از سطح هر زبان مشترک دیگری میان این سه بیش‌تر باشد. بر این اساس، مکانیسم بیشینه در میان کمینه‌ها حکم می‌کند در بسیاری گروه‌های همکاری یا گفتگوی چندزبانه، زبان رابط زبان انگلیسی باشد. اگر در مثالمان به جای فرد انگلیسی‌زبان شخصی را می‌گذاشتیم که زبان مادری‌اش عربی یا ترکی یا فارسی بود باز به احتمال زیاد انگلیسی مهم‌ترین یا حتی تنها زبان مشترک میان ایشان باقی می‌ماند و استفاده از آن راحت‌تر می‌بود.

## چالش‌های رابط جهانی بودن انگلیسی از منظر عدالت‌طلبی

تا اینجا توضیح دادیم که عدالت جهانی حکم می‌کند انگلیسی زبان رابط جهانی باشد و حتی ترویج شود. با این حال، فان پاریس در کتابش توضیح می‌دهد که این تمام داستان نیست. روند ایجاد و حفظ انگلیسی به عنوان زبان جهانی احتمالاً، خواسته یا ناخواسته، بی‌عدالتی‌هایی را نیز به همراه خواهد داشت.

فان پاریس سه منبع بالقوه‌ی بی‌عدالتی را در چنان روندی شناسایی می‌کند: الف) توزیع تبعیض‌آمیز هزینه‌ها و منافع ناشی از جهانی‌شدن زبان انگلیسی میان کسانی که زبان مادری‌شان انگلیسی است و کسانی که قرار است آن را به عنوان زبان دوم یاد بگیرند؛ ب) فرصت‌های نابرابر شغلی میان دو گروه فوق؛ و ج) تفاوت احترام و ارج‌گزاری در سطح جهانی به کسانی که انگلیسی می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند. نویسنده این سه موضوع را به تفصیل در کتابش بحث می‌کند، ولی ما برای رعایت اختصار فقط به دو مورد اول بسنده می‌کنیم.

مطابق گزاره‌ی الف زبان منبع خیر جمعی است. اگر این موضوع را بپذیریم، توزیع هزینه‌ها و منافع ایجاد این خیر جمعی «میان انگلیسی‌زبان‌ها و بقیه» ناعادلانه به نظر می‌رسد. این از آن روست که سرمایه‌گذاری مشترک جهانی برای تبدیل هرچه بیشتر انگلیسی به زبان ارتباطات جهانی نیازمند صرف سرمایه، زمان، و هزینه‌ی بسیاری از سوی افراد غیرانگلیسی‌زبان برای یادگیری و ترویج انگلیسی است. به حساب فان پاریس، برای یادگیری زبان انگلیسی به عنوان زبان دوم ۱۰ هزار ساعت وقت لازم است. یعنی تقریباً ۶ سال از عمر فردی که هر روز ۴ ساعتش را به آموزش انگلیسی اختصاص می‌دهد!

به این ترتیب گرچه یادگیری زبان انگلیسی به عنوان زبان رابط مزایایی فراوان برای همه‌ی ساکنین زمین دارد، به نظر می‌رسد مزایای این رخداد بیش از همه برای کسانی باشد که انگلیسی زبان بومی یا مادری ایشان است.

راه حلی که ون پاریس برای غلبه بر این منبع بالقوه بی‌عدالتی پیشنهاد می‌کند این است که کشورها و گروه‌هایی که انگلیسی زبان مادری‌شان است «بخش عمده‌ی هزینه‌ی ترویج انگلیسی به عنوان یک خیر جمعی برای ارتباط

بشر در سطح جهانی را بر دوش بگیرند.» این امر سبب می‌شود نسبت هزینه به فایده برای ملل انگلیسی‌زبان و غیرانگلیسی‌زبان جهان عادلانه‌تر شود.

یک راه برای ایجاد وضعیت برابرتر می‌توانست این باشد که ساکنان و دولت‌های کشورهای انگلیسی‌زبان متقاعد شوند مالیاتی با هدف کمک به یادگیری این زبان به بقیه کشورها بپردازند. فان پاریس البته خودش پاسخ می‌دهد از آنجا که مالیات را نمی‌توان با زور بر ملت‌ها تحمیل کرد، به احتمال زیاد این روش عملی نباشد.

پیشنهاد جایگزین و عملی‌تر او برای غلبه‌ی نسبی بر این نابرابری «سواری گرفتن با نیت تلافی‌جویی» است که پیشنهاد تاحدودی ساختارشکنانه در بافتار کشورهای غربی محسوب می‌شود.

فان پاریس به خواننده‌ی غیرانگلیسی‌زبان می‌گوید در اینترنت شکار و ماهی‌گیری رایگان کنید: «یعنی هر آنچه را که در وب به انگلیسی در دسترس است (و احتمالاً بخش قابل توجهی از آن، مثلاً فیلم و سریال‌ها، در کشورهای انگلیسی‌زبان تولید شده!) بدون اهمیت دادن به کپی‌رایت و حقوق مالکیت معنوی دانلود کنید و لذتش را ببرید!» این روش استفاده‌ی گشاده‌دستانه از اینترنت در نظر این فیلسوف عدالتخواه می‌تواند برای منصفانه‌تر کردن توزیع هزینه و فایده میان ملل مختلف روی زمین در گسترش زبان انگلیسی به عنوان زبان رابط جهانی مناسب باشد.

مطابق گزاره‌ی ب (که در بالا ذکر شد)، زبان‌آموزی نوعی کسب «مهارت مولد» است که می‌تواند به منفعت مادی و فرصت شغلی متناسب بینجامد و، در نتیجه، گسترش جهانی انگلیسی می‌تواند به ایجاد «نابرابری در فرصت‌ها» میان کسانی که انگلیسی می‌دانند و دیگران منجر شود.

مطابق این اشکال، پذیرش انگلیسی به عنوان زبان رابط جهانی می‌تواند دو گونه نابرابری در فرصت‌ها ایجاد کند: اولاً نابرابری بین کسانی که انگلیسی «زبان مادری‌شان» است و «گویشوران جدید» به زبان انگلیسی؛ ثانیاً نابرابری میان کسانی که انگلیسی زبان دومشان است ولی در این زبان بنا به دلایل مختلف، از جمله امکانات آموزشی خوب، مسلط هستند و افرادی که بنا بر دلایل مختلف، از جمله محرومیت در امکانات آموزشی، انگلیسی را به عنوان زبان دوم خوب یاد نگرفته‌اند.

فان پاریس همچنین چهار شکل از نابرابری در فرصت را از هم تمیز می‌دهد: (۱) نابرابری فرصت در مشاغل مستقیماً مرتبط با زبان؛ (۲) نابرابری فرصت در کسب مشاغلی که مستقیماً مربوط به زبان نیستند، ولی شرط کسب آنها داشتن مهارت زبانی بالا در انگلیسی اعلام شده؛ (۳) نابرابری در رسانه (دسترسی بیشتر کسانی که انگلیسی زبان بومی‌شان است به رسانه‌های جهانی) و؛ (۴) جذابیت بیشتر گویشورانی که زبان مادری‌شان انگلیسی است در عرصه‌های مختلف کاری.

بنا بر موارد ۱ و ۲، کسانی که زبان مادری‌شان انگلیسی است یا بر این زبان خیلی مسلط هستند به طور طبیعی برای پر کردن مشاغلی در سرتاسر جهان که نیاز به دانش زبان انگلیسی در حد زبان مادری دارند (مثلاً ویرایش کتاب‌ها در انتشارات بین‌المللی، تدریس در دانشگاه به انگلیسی) مشتری بیشتری خواهند داشت؛ خصوصاً اگر در نظر آوریم که بازار کار امروز هرروز بین‌المللی‌تر می‌شود و در چنین وضعیتی، بسیاری از مشاغل در درجه‌ی اول به افرادی با مهارت بالا در زبان انگلیسی ارائه می‌شوند.

بنا بر مورد ۳، انگلیسی‌زبانان بومی (و در درجه‌ی بعدی کسانی که در انگلیسی بسیار مسلط هستند) دسترسی گسترده‌تری به رسانه‌های انگلیسی‌زبان خواهند

داشت و افراد بیش‌تری در سراسر جهان به محصولات ایشان دسترسی خواهند داشت؛ خصوصاً اگر در نظر آوریم که در جهان امروز هر کسی که خدمات و کالاهای رسانه‌ای خویش (اعم از آواز، نویسندگی، بازیگری، کنشگری اجتماعی-سیاسی یا کنفرانس‌های دانشگاهی) را از طریق رسانه‌های انگلیسی‌زبان ارائه دهد، مشتریان بیش‌تر و احتمالاً منفعت مادی بیش‌تری خواهد داشت.

بنا بر مورد ۴، در جهانی که انگلیسی تبدیل به زبان رابط همه شده، افرادی که انگلیسی زبان مادری‌شان است جذاب‌تر از رقبای خود خواهند نمود، بیش‌تر در چشم خواهند بود، و طبیعتاً تمایل خواهند داشت از این مزیت رقابتی در برابر کسانی که انگلیسی زبان دومشان است استفاده کنند.

### راه حل: فیلم و سریال‌ها را دوبله نکنید!

آنچه ذکر شد دال بر آن است که جهان کنونی ما از منظر ورود به مرحله‌ای که انگلیسی زبان رابط سراسری جهانی بشود، «در حال گذار» است و در این گذار با چالش‌هایی از منظر عدالت‌خواهی روبه‌روست. فان پارزس در کتاب پس از ذکر این نکات راه‌حل‌های مختلفی برای غلبه بر مشکل نابرابری فرصت‌ها پیشنهاد می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که بهترین راه برای مقابله با این نابرابری در فرصت‌ها که ذکرش رفت، «تسریع در آموزش و تقویت مهارت زبان انگلیسی» و بردن آن به «فراسوی [جمعیت] نخبگان کشورها» (اعم از قشر نخبه‌ی مالی، آموزشی و...) است که پیشاپیش به امکانات آموزش زبان انگلیسی دسترسی داشته‌اند.

به این ترتیب مزیت‌های رقابتی کسانی که انگلیسی زبان مادری‌شان است بر بقیه، با تسلط هرچه بیش‌تر و بیش‌تر مردم عادی جهان و قشرهای فرودست‌تر به زبان انگلیسی کاهش خواهد یافت و به تدریج کم‌تر و کم‌تر خواهد شد.

در اینجا، علاوه بر روش‌های کلاسیک برای افزایش مهارت‌های زبان انگلیسی در میان عامه‌ی مردم – مانند گنجاندن آموزش زبان انگلیسی به صورت جدی در برنامه‌های درسی مدارس دولتی و خصوصی کشورها – فان پاریس راهی آسان و ارزان هم برای گسترش مهارت زبان انگلیسی در میان عامه‌ی مردم جامعه پیشنهاد می‌کند که جالب توجه است و عبارت است از: «دوبله‌نکردن» فیلم‌ها و سریال‌هایی که زبان اصلی‌شان انگلیسی است و ارائه‌ی آنها در تلویزیون ملی و شبکه‌های خانگی با زیرنویس!

او به مطالعاتی استناد می‌کند که نشان می‌دهند در کشورهایی که فیلم‌های خارجی به صورت زیرنویس عرضه می‌شوند و دوبله نمی‌شوند، مثلاً هلند و کشورهای اسکاندیناوی، عموم مردم مهارت بالاتری در زبان انگلیسی دارند. خوبی این روش در مقایسه با روش‌های کلاسیک آموزش زبان انگلیسی آن است که هزینه‌ی انجامش بسیار کم است و انجام آن از سوی دولت و نهادهای عمومی مقرون به صرفه است.



زید عیادت:

## اسلام، نظریه‌ی شهروندی و حقوق اقلیت‌ها

زید عیادت استاد فلسفه‌ی سیاسی دانشگاه اردن است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Eyadat, Zaid. "Minorities in the Arab World: Faults, Fault-lines, and Coexistence." *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*, edited by Will Kymlicka and Eva Pföstl, Oxford University Press, 2014, pp. 74-99

آیا می‌توان از «رویکرد اسلامی»، اعم از پیشامدرن و مدرنیستی، به چندفرهنگ‌گرایی و حقوق اقلیت‌ها سخن گفت؟

زید عیادت، استاد فلسفه‌ی سیاسی دانشگاه اردن، و عضو شورای سلطنتی این کشور برای مدرن‌کردن نظام سیاسی، در مقاله‌ی «اقلیت‌ها در جهان عرب: نواقص، گسل‌ها، و هم‌زیستی» به همین پرسش می‌پردازد.

عیادت توضیح می‌دهد که نظریه‌ی فقهی سنتی در مورد اقلیت‌ها مبتنی بر به‌رسمیت‌شناختن اهل ذمه است، منتهی الگوی مزبور در جهان مدرن از جهات زیادی بسنده نیست و باید سراغ الگوها برابری‌خواهانه‌تر شهروندی

رفت که با اسلام نیز سازگار باشند. او دو الگوی برابری خواهانه‌تر و سازگار با اسلام برای حقوق اقلیت‌ها ارائه می‌دهد که ریشه در آثار **عبدالله النعیم** و **راشد الغنوشی** دارند.

## اسلام سنتی و حقوق اقلیت‌ها؛ اهل ذمه

در الگوی پیشامدرن، گروهی از اقلیت‌های مذهبی به‌عنوان «ذمی» یا «اهل ذمه» یا به تعبیر دیگری «اهل کتاب» به شناخته می‌شدند و این اختیار را می‌یافتند که امور باهمستان مذهبی خویش را بر اساس نوعی خودگردانی محدود اداره کنند.

معنای «اهل ذمه» یا «ذمی» جماعت‌های حفاظت‌شده یا تحت حمایت است. این محافظت یا حمایت مشروط به این است که اهل کتاب خود را به عنوان رعیت حاکم اسلامی بپذیرند، مالیاتی به نام جزیه (که اکثریت مسلمان از آن معاف هستند) پرداخت کنند، و هوس ایفای مناصب عالی دولتی یا نظامی مانند صدر اعظمی، فرمانداری ایالات و منصب قاضی‌القضاتی به سرشان نزنند! البته این الگو تنها اقلیت‌های مذهبی، و نه قومی، را مد نظر دارد.

در مورد ریشه‌ی اصطلاح اهل ذمه خوانش‌های مختلفی ارائه شده است. مطابق یک تحلیل، «ذمه» یعنی پیمانی که مؤمن وعده می‌دهد رعایت کند و تخلف از آن مستوجب «ذم» (بدانگاری، ریشه‌ی عبارت «مذموم» در فارسی معاصر) می‌شود.

اتفاق نظری هست که اصطلاح «ذمه» ربطی به امنیت دارد. گفته شده اولین استفاده از واژه‌ی ذمه در متن موسوم به **پیمان مدینه** (که بنا بر برخی اقوال، در سال ۶۲۲ میلادی میان پیامبر اسلام و اهل کتاب یثرب امضا شد، و البته برخی مورخان امروز در مورد وثاقت تاریخی آن تردید دارند) رخ داد و در آن **گفته**

شده بود: «وَأَنْ ذِمَّةَ اللَّهِ واحدةٌ يجير عليهم أديانهم، وَأَنْ الْمُؤْمِنِينَ بعضهم موالِي بعض دون الناس» «ذمه [امان] خداوند یکی است، و او دون مرتبه‌ترین را نیز حمایت می‌کند، و مؤمنان با یکدیگر میثاقی دارند که با دیگر مردمان ندارند.» بر اساس پیمان مزبور، اقلیت‌های دینی مدینه تحت شرایطی توسط حاکمان مسلمان جدید و در کنار بقیه‌ی مسلمانان محافظت می‌شدند.

در فقه اسلامی نیز آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی توبه مبنایی برای تنظیم وضعیت حقوقی غیرمسلمانان در سرزمین اسلامی در نظر گرفته می‌شود که می‌گوید مسلمانان باید با اهل کتاب بجنگند تا زمانی که ایشان به پرداخت مالیات یا خراج «جزیه» رضایت دهند. در دوران خلافت عباسی (۱۲۵۸-۷۵۰ میلادی)، پرداخت خراج جزیه از سوی غیرمسلمانان ساکن سرزمین‌های اسلامی کاملاً جافتاده بود. «نظام ملت» امپراتوری عثمانی هم برای قرن‌ها و تا پیش از فروپاشی در اواخر قرن نوزدهم همین الگوی اهل ذمه را اساس برخورد با اقلیت‌های مذهبی خود قرار داد.

اما این الگو مشخصاتی دارد که باید به آن توجه کرد: اولاً، مدل اقلیت‌های اهل ذمه گروه‌گراست، یعنی اقلیت‌های دینی را به عنوان گروه، و نه فرد، مورد حمایت و حفاظت دولت قرار می‌دهد.

دوم اینکه، الگوی اهل ذمه مردم (حتی اکثریت مسلمان را)، نه شهروند، که رعیت تصور می‌کند و از این جهت متعلق به پارادایم پیشامدرن است.

سوم اینکه، گرچه الگوی اهل ذمه به اقلیت‌های مذهبی غیرمسلمان مجموعه‌ای از آزادی‌ها مانند آزادی در برگزاری عبادات و نیایش‌های مذهبی، خودمختاری قضایی و اختیار مدیریت داخلی خود از سوی رهبران مذهبی می‌دهد، اما هم‌زمان ایشان را درجه‌دوم محسوب می‌کند، و از داشتن سهم برابر در قدرت و مواجهه‌ی برابر از سوی دولت محروم‌شان می‌کند و، در نتیجه،

در درازمدت بالقوه موجب رنجش ایشان و درگیری بین اقلیت و اکثریت مسلمان می‌شود و صلح و ثبات کشور را به خطر می‌اندازد.

این همان اتفاقی بود که در اواخر امپراتوری عثمانی در مورد ارامنه و روم‌تبارهای مسیحی ترکیه رخ داد و **اثراتش تا به امروز هم ادامه دارد.**

نقص دیگر مدل سنتی، آن است که فقط گروه‌های مذهبی را به عنوان اقلیت در خود جا می‌دهد و اقلیت‌های قومی و قوم‌فرهنگی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ امری که با درنظر گرفتن واقعیت‌های امروزی کشورهای مسلمان شیوه‌ای ناکافی است.

عیادت می‌نویسد مثلاً در بافتار کشورهای عربی امروز اگر قرار باشد به الگوی اهل ذمه بسنده کنیم، کردهای مسلمان، بربرهای مسلمان، و سیاهان مسلمان «اقلیت» نیستند چون مسلمان هستند. هم‌زمان الگوی اهل ذمه عرب‌های مسیحی را اقلیت محسوب می‌کند، حال آنکه در بسیاری موارد مسیحیان عرب از بنیان ملی‌گرایی عربی معاصر هستند و بیش‌تر از بسیاری مسلمانان غیرعرب خود را «عرب» می‌دانند. همچنین نیکوست در نظر آوریم کردهای مسلمان در عراق و سوریه در بسیاری موارد در برابر ادغام در فرهنگ عربی (و نیز فارسی و ترکی) مقاومت کرده‌اند. این وضعیت با الگوی سنتی اهل ذمه قابل توضیح نیست.

## نظریه‌پردازی اسلامی نواندیشانه در مورد حقوق اقلیت‌ها

در سال‌های اخیر، ادبیات جدیدی با هدف اصلاح و بازسازی شریعت و پارادایم اسلامی به دست نواندیشان دینی، و از جمله نواندیشان عرب، پدید آمده است که با تکیه بر آن می‌توان الگوهای جدیدی برای بهبود وضعیت اقلیت‌ها در کشورهای با اکثریت مسلمان نیز ارائه کرد.

نواندیشان دینی بر امکان و اهمیت ارائه‌ی تفاسیر جدید از سنت اسلامی برای انطباق بهتر آن با بافتار جهان معاصر تأکید می‌کنند و این پیش‌فرض را مورد انتقاد قرار می‌دهند که تنها یک خوانش درست از متون مقدس، که آن هم لابد خوانش سنتی است، در همه‌ی زمینه‌های تاریخی و اجتماعی معتبر است.

در نظر ایشان خوانش هرمنوتیکی جدید قرآن و سنت، لازمه‌ی پاسخگویی به شرایط مدرنی است که ملت‌های مسلمان در آن قرار دارند، یعنی شرایطی که آشتی نظام‌مند میان اندیشه‌ی اسلامی و حقوق بشر جهانی را ضروری می‌سازد. عبادت بطور مشخص دو رویکرد در میان نواندیشان دینی عرب در موضوع مفهوم شهروندی و حقوق اقلیت‌ها را شرح می‌دهد که به دست عبدالله النعیم (از سودان) و راشد الغنوشی (از تونس) پرورده شده است.

## رویکردهای عبدالله النعیم و راشد الغنوشی به شهروندی

**عبدالله احمد النعیم**، متفکر سودانی مقیم آمریکا، در دو تا سه دهه‌ی گذشته کوشیده است در آثارش فقه اسلامی را به نحوی مورد بازنگری قرار دهد که با مفاهیم مدرن شهروندی، لیبرالیسم سیاسی، و گفتمان بین‌المللی حقوق بشر سازگار شود.

النعیم در آثارش این نقد را بر اکثر قوانین اساسی کشورهای اسلامی در دوران پسااستعماری مطرح می‌کند که گرچه تبعیض علیه اقلیت‌های مذهبی را در کلام رد می‌کنند، نتوانسته‌اند به شیوه‌ای سازگار و فارغ از تناقض در سطح حقوق اساسی تبعیض را رفع کنند چون در بسیاری موارد هنوز فقه تبعیض‌آمیز سنتی مبنای قانون‌گذار در نظر گرفته می‌شود.

بر این اساس، النعیم تلاش می‌کند که اعتبار مفهوم «حکومت اسلامی» را زیر سؤال ببرد و، در عوض، الگویی برای حکومتداری لیبرال-دموکراتیک ارائه کند

که به‌زعم او در سنت اسلامی ریشه دارد. النعیم می‌گوید مفهوم مدرن «حکومت اسلامی» در میان اسلامگرایان بیش از آنکه منبعث از منابع اسلامی باشد، با تأثیر از اندیشه‌های اروپایی (عمدتاً قرن نوزدهمی) اقتدارگرایانه در مورد دولت و قانون پرورده شده است.

نظریه‌ی النعیم درباره‌ی «اسلام و حکومت سکولار» که در کتابی با همین عنوان در سال ۲۰۰۸ پرورده شد، و می‌کوشد راه را برای برابری کامل مسلمانان و غیرمسلمانان در همه‌ی حقوق و تکالیف شهروندی هموار کند. در رویکرد النعیم، دروازه‌های دولت به روی همه ساکنان جامعه، صرف نظر از وابستگی‌های مذهبی یا فرهنگی ایشان باز است، و اقلیت‌های مذهبی نیز با جایگاه سیاسی و حقوقی برابر با مسلمانان در حوزه‌ی عمومی حق مشارکت دارند.

رویکرد دوم توسط راشد الغنوشی، متفکر اسلام‌گرای تونس‌ی و بنیانگذار حزب النهضة که فعالیت بسیاری نیز در بهار عربی تونس داشت، در دو اثرش درباره‌ی حقوق شهروندی غیرمسلمانان با عناوین الحریات العامة في الدولة الإسلامية (آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی) و حقوق المواطنة: حقوق غیر المسلم في المجتمع الإسلامي (حقوق شهروندی: حقوق غیرمسلمانان در باهمستان اسلامی) تبیین شده است.

ایده‌ی اصلی در نظریه‌پردازی الغنوشی درباره‌ی حقوق اقلیت‌ها این است که باید متون مقدس قرآن و حدیث بر اساس «اصل عدالت» مورد بازنگری قرار گیرد و این دستور پیامبر اسلام که «آنچه برای خودت می‌پسندی، برای برادرت هم بپسند» اساس فهم مسلمانان مدرن از عدالت و قانون قرار گیرد.

الغنوشی در کتاب آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی می‌گوید همه‌ی ادیان در جامعه‌ی مسلمان حق نمایندگی دارند. او به فقهای سنتی مسلمان

می‌تازد که چرا به غیرمسلمانان اجازه‌ی ساختن کلیساها و عبادتگاه‌های جدید نمی‌دادند.

غنوشی، بر خلاف فقهای سنتی، در مقام عبادت و تبلیغ دینی به تساوی کامل بین مسلمانان و غیرمسلمانان قائل است و می‌نویسد هیچ چیزی در اسلام وجود ندارد که غیرمسلمانان را از داشتن حقوق برابر با مسلمانان باز دارد.

او می‌گوید در مناصب سیاسی و سایر مناصب جامعه باید از طریق رقابت یکسان برای باورمندان به تمام ادیان بر اساس تخصص و صلاحیت ایشان باز باشد و استدلال می‌کند که از نظر تاریخی هم بسیاری از مناصب مهم دولتی در سرزمین‌های اسلامی توسط اقلیت‌های دینی پر می‌شد: خود پیامبر اسلام یک غیرمسلمان را به عنوان سفیر خویش در حبشه منصوب کرد، و در طول جنگ‌های صدر اسلام مسئولیت‌های مختلفی را به غیرمسلمانان سپرد.

البته غنوشی یک شرط برای برابری مسلمانان با غیرمسلمانان می‌گذارد و آن اینکه وفاداری خود را به دولت مسلمان نشان دهند و در چهارچوب قانون عمل کنند. او همچنین دو منصب فرماندهی کل نیروهای مسلح (منصب خلافت) و نیز بالاترین منصب مذهبی در جامعه‌ی اسلامی (منصب امیرالمومنین) را به سبب حساسیت و یا ویژگی مذهبی‌شان استثنا می‌کند، مختص مسلمانان بر می‌شمرد، و حقی برای غیرمسلمانان برای تصاحب این مناصب قائل نمی‌شود.

غنوشی همچنین به نظر می‌رسد با نهادی مانند شورای نگهبان در قانون اساسی ایران که قرار است از سازگاری مصوبات مجلس و شرع اطمینان حاصل کند و تضمین کند اقلیت‌های غیرمسلمان تهدیدی برای ثبات حکومت ایجاد نمی‌کنند، اظهار همدلی می‌کند.

موضع غنوشی در این زمینه‌ها با لیبرالیسم برابری خواه و سکولاریسم سیاسی مورد دفاع متفکری چون النعیم ناسازگار است و محل اشکال. زید عیادت در این زمینه می‌نویسد الغنوشی علی‌رغم نیت خوبش، که نمی‌توان در آن تردید کرد، شاید بدون آنکه خودش باخبر باشد الگوی محدود و ناقصی از حقوق اقلیت‌ها ارائه کرده است که همچنان درجه‌ای از سوءظن نسبت به اقلیت‌های غیرمسلمان و نگرانی از اینکه مبادا غیرمسلمانان اخلاق حکومت اسلامی را فاسد کنند، درش وجود دارد. این امر به نوبه‌ی خود وجوه مترقی و روشنگرانه و نواندیشانه‌ی رویکرد غنوشی را تضعیف می‌کند و شاید حتی بشود گفت پس از بهار عربی بهانه به دست مخالفانی داد که معتقد بودند النهضه و غنوشی باوری سیاسی‌شان به شریعت را زیر نقابی از اندیشه‌های نو پنهان می‌کنند.



ویلیام کیس:

## دموکراسی ناقص و فدرالیسم حداقلی در مالزی

ویلیام کیس استاد شعبه‌ی مالزی دانشگاه ناتینگهام است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Case, William. "Semi-democracy and Minimalist Federalism in Malaysia" *Federalism in Asia, USA & UK*, edited by Baogang He, Brian Galligan, and Takashi Inoguchi, Edward Elgar Publishing, 2007, pp. 124-143.

در نوشتارهای پیشین این مجموعه عمدتاً مباحث نظری را در مورد چندفرهنگ‌گرایی، فدرالیسم، و حقوق اقلیت‌ها و رابطه‌ی این مفاهیم با لیبرالیسم مطرح کردیم. در نوشتارهای باقیمانده‌ی این مجموعه به مطالعات موردی با تمرکز بر وضعیت فدرالیسم و چندفرهنگ‌گرایی در کشورهای مختلف خواهیم پرداخت. این یادداشت به مالزی اختصاص دارد.

ویلیام کیس، استاد دانشگاه ناتینگهام (شعبه‌ی مالزی) و متخصص در سیاست مالزی، در مقاله‌ی «دموکراسی ناقص و فدرالیسم حداقلی در مالزی» توضیح می‌دهد که دموکراسی ناقص و فدرالیسم حداقلی در مالزی با یکدیگر رابطه‌ای تنگاتنگ دارند و همدیگر را تقویت کرده‌اند.

از یک سو، فدرال بودن ساختار مالزی، شکلی دموکراتیک به حکومت مالزی می‌دهد که مقبولیت بین‌المللی دارد؛ از سوی دیگر، ائتلاف حاکم بر مالزی برای چند دهه است که با حداقلی نگه‌داشتن فدرالیسم، ابزارهای اساسی کنترل نواحی کشور، از جمله نواحی دور افتاده را، در اختیار خود گرفته است.

به بیان دیگر، «نیمه‌دموکراسی با فدرالیسم حداقلی» ساختاری است که نه کاملاً دموکراتیک است و نه کاملاً استبدادی، و حکومت مالزی از فدرالیسم و دموکراسی حداقلی برای تثبیت قدرت سیاسی خود استفاده کرده است.

در این ساختار، ائتلاف حاکم، که در آن مسلمانان مالایی دست بالا را دارند (گرچه احزاب هندی‌تبار و چینی‌تبار هم درش شریک هستند)، گاه‌به‌گاه مفاد فدرالیسم را زیر پا می‌گذارد تا دولت‌های ایالتی را، به‌ویژه در شرق مالزی که گاهی گرایش‌های جدایی‌طلبانه در آن رخ نموده، محدود کند.

مالزی کشوری چندقومیتی متشکل از اکثریت مسلمانان مالایی و اقلیت چینی‌تبار و هندی‌تبار است. با این حال، فدرالیسم در مالزی از نوع سرزمینی است و نه چندملیتی، و اصرار دولت مرکزی هم آن است که چنین بماند. البته عدم تمرکز جغرافیایی قومیت‌های تشکیل‌دهنده‌ی مالزی (به استثنای مناطقی چون **پنانگ** که در آن چینی‌تبارها اکثریت هستند) نیز به نوبه‌ی خود سبب شده که امکان خودگردانی منطقه‌ای برای محافظت از هویت قوم‌فرهنگی، که مورد دفاع برخی فلاسفه‌ی چندفرهنگی چون **کیملیکا** است، وجود نداشته باشد.

## ریشه‌های فدرالیسم در مالزی در دوره‌ی استعمار انگلیس

در ادبیات علوم سیاسی، اغلب فدرالیسم را ترویجگر دموکراسی می‌دانند و به آن با نگاهی مثبت می‌نگرند. نظام فدرال قدرت سیاسی را بین دولت مرکزی و

دولت‌های ایالتی تقسیم می‌کند و به مکان‌هایی در کشور، که از نظر جغرافیایی دوردست هستند، اجازه‌ی خودگردانی بر اساس شیوه‌هایی مشورتی و عمل‌گرایانه می‌دهد و، به این ترتیب، تکثر را به رسمیت می‌شناسد.

با این حال، ویلیام کیس استدلال می‌کند که در مالزی فدرالیسم بیش‌تر برای تقویت سیستمی نیمه‌دموکراتیک به کار بسته شده که ملغمه‌ای از دموکراسی راستین و کنترل‌های اقتدارگرایانه است و در آن ائتلافی خاص که در آن اکثریت مالایی دست بالا را دارند، موسوم به **باريسان ناسیونال**، (به زبان مالایی یعنی «جبهه‌ی ملی») برای چند دهه قدرت را منحصر به خود کرده بود.

(البته در ماه می ۲۰۱۸، حدود ده سال پس از انتشار مقاله‌ی ویلیام کیس، احزاب مخالف مالزیایی برای اولین بار، پس از ۶۱ سال حکیمت باريسان ناسیونال، توانستند در قالب ائتلافی جدید به قدرت برسند که می‌تواند نویدی برای تغییر باشد. با این حال، چنان که **برخی ناظران گفته‌اند** چالش‌های نظام حکومتی مالزی، آن هم در دنیای پس از کرونا، عمیق‌تر از آن است که با یکی دو انتخابات اخیر اصلاح شود، و بر این اساس می‌شود گفت بنیادهای مقاله‌ی ویلیام کیس همچنان معتبر هستند.)

ریشه‌های فدرالیسم در **مالزی** به دوران استعمار بریتانیا در این کشور باز می‌گردد و ساختاری که انگلیسی‌ها در این کشور و مناطق مشابه با عنوان «حکمرانی غیرمستقیم» تأسیس کردند. در ساختار مزبور، بریتانیا، حداقل اسماً و تا حدودی رسماً، به قدرت و فرهنگ حاکمان محلی مسلمان مالایی در این کشور احترام می‌گذاشت.

در دوران استعمار، با تشویق انگلیسی‌ها جمعیت زیادی از مردمانی با تبار چینی و هندی برای کار در معادن و مزارع حاصل‌خیز مالزی به این کشور مهاجرت داده شدند که موجب پیدایش وضعیت چندقومیتی کنونی مالزی

شد. با این حال، چینی‌ها و هندی‌ها به سبب بومی نبودن و مهاجر بودن از همان زمان در جامعه‌ی عمدتاً مسلمان مالایی از حقوق کم‌تری برخوردار بودند.

در اواخر قرن نوزدهم، تعدادی از قلمروهای (ثروتمند از نظر منابع) تحت‌الحمایه‌ی انگلستان ذیل نام **ایالات فدرال مالایی** به هم مرتبط شدند. مجموع اینها و بخش‌هایی فقیرتر که از آنها با عنوان ایالات غیرفدراتیو یاد می‌شد، و نیز مناطقی چون استان تحت‌الحمایه‌ی **صباح** که در منطقه‌ی بروئی قرار داشت و ایالت خودگردان که توسط یک ماجراجوی انگلیسی به نام **ساراواک** در مجاورت دریای جنوبی چین تأسیس شده بود، در دهه‌های بعدی بنیاد کشور فدرال مالزی را تشکیل دادند.

مالزی در سال ۱۹۵۷ از بریتانیا مستقل شد و پس از آن هم تحولاتی سیاسی-جغرافیایی از سر گذراند. به عنوان نمونه، منطقه‌ی ثروتمند سنگاپور تا سال ۱۹۶۵ جزو مالزی بود تا اینکه به صورت کشوری مستقل شد. کیس می‌نویسد گرچه نیت انگلیسی‌ها در کنترل آسیای جنوب شرقی آمیخته با منفعت‌طلبی و استعمار بود، اما ساختارها و رویه‌های دموکراتیک نیز از بریتانیا به مالزی و کشورهای مشابه مشترک‌المنافع به ارث رسید. محور این این میراث برای مالزی نظام اداری دولتی کمابیش کارا و بی‌طرف و انتخابات‌هایی بود که به طور منظم و رقابتی برگزار می‌شدند. پس از استقلال، ویژگی بی‌طرف بوروکراسی دولتی در مالزی تضعیف شد، گرچه هرگز از میان نرفت.

### قدرت گرفتن مالایی‌ها در دوران پسااستعمار

پس از استقلال از بریتانیا، رقابت‌ها بین مالایی‌های عمدتاً مسلمان و بومی مالزی و چینی‌های مهاجر به این کشور تشدید شد که از مهم‌ترین نمودهای آن شورش‌های خشونت‌آمیز قومی سال ۱۹۶۹، موسوم به **وقایع ۱۳ می**، است.

در واکنش به این رویدادها و وقایع مشابه، دولت مرکزی دستگاه اداری خود را گسترده‌تر کرد، از جمله از طریق تبعیض مثبت، و سهم قوم «مالایی» (که همه‌شان طبق بند ۱۶۰ قانون اساسی این کشور مسلمان محسوب می‌شدند) را در استخدام‌های دولتی بیشتر کرد.

به تدریج، مجموعه برنامه‌های موسوم به «سیاست‌گذاری اقتصادی جدید» در مالزی اجرا شد که سهمیه‌هایی به نفع اعضای جمعیت مسلمان مالایی در استخدام‌های دانشگاهی، بخش دولتی، مجوزها برای کسب وکار، و مالکیت سهام شرکت‌ها می‌داد. همه‌ی اینها به معنی تضعیف بی‌طرفی اداری در مالزی بود. با این حال، این بدان معنا نیست که اقلیت‌ها در ساختار این کشور هیچ حق برجسته‌ای نداشتند. به عنوان نمونه، دولت همچنان از آموزش «زبان چینی» در سطح ابتدایی در نظام آموزش و پرورش عمومی و اجباری حمایت می‌کرد؛ وضعیتی که در میان کشورهای آسیای جنوب شرقی با اقلیت چینی نادر است.

در مجموع دموکراسی مالزی را نمی‌شود کاملاً برابری‌خواه دانست. در دوران پسااستعمار، تبعیض به نفع مالایی‌ها از جمله از طریق تخصیص امکانات بیش‌تر به حزب «سازمان ملی مالایی‌های متحد» (به اختصار امنو) و شریک کردن این حزب در بسیاری قراردادهای مالی مهم دولتی، تشدید شده است.

لازم به ذکر است که دولت مالزی که برای چند دهه در اختیار ائتلاف موسوم به **باريسان ناسيونال** بوده است، در یک مانور سیاسی احزاب اصلی قومیت‌های غیرمسلمان، مشخصاً **انجمن چینی‌های مالزی** و **کنگره‌ی هندی‌های مالزی**، را در درون خود جا داد و به این ترتیب امکان حرکت مستقل را از ایشان گرفت.

در این سال‌ها معدودی از احزاب که خارج از ائتلاف مزبور و در اپوزیسیون باقی ماندند (مشخصاً **حزب کنش دموکراتیک**) با محدودیت‌هایی در آزادی‌های

مدنی خود همچون الزام در گرفتن مجوز از دولت برای تأسیس رسانه و یا دستگیری خودسرانه و محدودیت‌های دیگر روبه‌رو بودند. در مواردی هم ائتلاف حاکم کوشید رویه‌های انتخاباتی را با روش‌های مختلفی همچون تقسیمات کشوری مجدد مناطق بر اساس رأی احزاب و دستکاری در قوانین کمپین‌های انتخاباتی به نفع خود حفظ کند.

کیس نتیجه می‌گیرد که برای ائتلاف حاکم مالزی (که **ماهاتیر محمد** برای چند دهه از شخصیت‌های شناخته‌شده و برجسته‌ی آن در حوزه‌ی بین‌المللی بود) دموکراسی ناقص و نصفه‌نیمه همواره بر اقتدارگرایی سفت‌وسخت مرجح است چون کارآمدی بسیار بیشتری دارد، و مشروعیت حکومت را به کل از میان نمی‌برد، و هزینه‌ی حکمرانی را از حدی بیشتر افزایش نمی‌دهد.

به بیان دیگر، دموکراسی فدرال حداقلی مالزی مخالفان و اقلیت‌ها را تضعیف می‌کند، ولی هم‌زمان به ایشان آنقدر امتیاز می‌دهد که درون نظام بمانند و به مخالف تمام‌عیار و ضد نظام بدل نشوند. در نظر نخبگان حاکم مالزی، دموکراسی ناقص بر دموکراسی کامل و تمام‌عیار مرجح است چون با تضمین نتایج به نفع ائتلاف جریان حاکم، (تضمینی که در دموکراسی‌های کامل تحقق آن ممکن نیست) این البت قادر بوده‌اند برای چند دهه قدرت سیاسی خود را تداوم بخشند.

## مرکزگرایی در نظام فدرال مالزی

همه‌ی اینها بدان معناست که می‌شود فدرالیسم مالزی را «مرکزگرا» خواند. محققان سیاست مالزی نشان داده‌اند با توجه به اینکه ائتلاف حاکم باریسان ناسیونال اداری دولت‌های ایالتی را نیز در اختیار داشته است، فدرال‌بودن

ساختار سیاسی به عنصری بی‌اهمیت بدل شده چون دولت‌های ایالتی عموماً مطیع و گوش به فرمان اربابان سیاسی خود در مرکز (کوالامپور) بوده‌اند.

در مواردی که احزاب عمده‌ی مخالف ائتلاف باریسان ناسیونال (جبهه‌ی ملی) توانسته‌اند دولتی را در سطح ایالتی تشکیل دهند، دولت مرکزی کمک‌های مالی به ایشان را کاهش داده، در برابر اجرای سیاست‌هایشان سنگ‌اندازی کرده، و در مواردی هم به‌کل قدرت را از دستشان در آورده است. (این اتفاق مشخصاً در ایالت‌های ساراواک و صباح رخ داده است.)

در فدرالیسم حداقلی مالزی، نه تنها دولت فدرال به اموری کنترل دارد که در ترتیبات استاندارد فدرالیستی در دنیا عمدتاً در اختیار دولت مرکزی است (یعنی سیاست خارجی، سیاست‌های نظامی و دفاعی، بودجه، و امکان اصلاح در قانون اساسی)، بلکه فراتر از آن در حوزه‌هایی که بنا بر تعریف فدرالیسم باید در اختیار ایالات باشد هم، اعمال قدرت می‌کند.

مثلاً، دولت مرکزی مالزی هم «مالیات مستقیم» (یعنی مالیات بر درآمد افراد و شرکت‌ها و...) می‌گیرد، و هم بخش عمده‌ی آنچه «مالیات غیرمستقیم» خوانده می‌شود (یعنی مالیات بر مصرف و فروش اجناس، عوارض واردات و صادرات....) را به خود اختصاص داده است. دولت مرکزی کوالامپور همچنین کنترل حوزه‌هایی چون امنیت داخلی، دادگستری، آموزش و پرورش، بهداشت و درمان، و نظام بازنشستگی را بیش‌تر از بسیاری نظام‌های فدرال چندملیتی غربی به خود اختصاص داده است.

این روند در طول زمان شکل صعودی داشته و در موارد متعدد هر چه از زمان استقلال مالزی دورتر شده‌ایم، این مرکزگرایی بیش‌تر هم شده است.

گورپریت ماهاجان:

## فدرالیسم: چاره‌ای برای تکثر قومی فرهنگی در هند

گورپریت ماهاجان استاد مطالعات سیاست در دانشگاه جواهر لعل نهرو هندوستان است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Mahajan, Gurpreet. "Federal Accommodation Of Ethnocultural Identities In India", in *Federalism in Asia, UK & USA*, edited by Baogang He, Brian Galligan, and Takashi Inoguchi, Edward Elgar Publishing, 2007, pp. 82-100.

آیا فدرالیسم واقعاً در پذیرش آشتی‌جویانه‌ی اقلیت‌ها کارساز بوده است؟ **گورپریت ماهاجان**، استاد مطالعات سیاست در دانشگاه جواهر لعل نهرو هندوستان، در مقاله‌ی «پذیرش فدرال هویت‌های قوم‌فرهنگی هند»، می‌گوید ساختار فدرال مندرج در قانون اساسی هند در دوران پسااستعمار به حکومت این کشور تا حد زیادی این امکان را داده که به شیوه‌ای صلح‌آمیز خرده‌ناسیونالیسم‌ها و تکثر زبانی را در این کشور به رسمیت بشناسد.

ساختار فدرال هند گرچه در اصل از نوع فدرالیسم سرزمینی است، اما در دهه‌های گذشته با اصلاحاتی قادر به پاسخ به مطالبات قومی هم بوده است. استدلال ماهاجان این است که فدرالیسم هند با اعطای درجه‌ای از خودمختاری



به گروه‌های قومی فرهنگی این کشور به ایشان این اجازه را داده که به جای تهدید تمامیت ارضی و کوبیدن بر طبل جدایی (که احتمالاً در وضعیت سرکوب و به رسمیت شناخته نشدن رخ می‌داد)، تنوع این کشور را غنی‌تر کنند. بنابراین، در هند فدرالیسم دموکراسی را تقویت کرده است.

گرچه تاریخ نگارش مقاله‌ی ماه‌جان سال ۲۰۰۷ است و از آن زمان تا کنون تحولاتی مهم در سیاست هند رخ داده که از جمله‌ی آنها به قدرت رسیدن حزب هندو-ملی‌گرای **بهاراتیا جاناتا** به نخست‌وزیری **نارندرا مودی** است، اما می‌شود گفت این تحولات هم منطق این مقاله، که گزارشش را می‌خوانیم، را نقض نکرده است.

## فدرالیسم در قانون اساسی هند

هند از زمان استقلال خود در سال ۱۹۴۷ دموکراسی فدرال بوده است و جز دوره‌ای بسیار کوتاه وضعیت اضطراری (در دوره‌ی **اینديرا گاندي**)، توسط دولت‌های منتخب مردم اداره شده. به بیان دیگر، بر خلاف بسیاری از دیگر کشورهای پسااستعماری، داستان هند را می‌شود داستانی از موفقیت دموکراسی در آسیا و جهان دانست.

بند اول قانون اساسی هند، که در سال ۱۹۴۹ از سوی گروهی به ریاست حقوق‌دان، سیاست‌مدار و اصلاح‌گر پرآوازه هندی، **بهیمراو رامجی آمبیکار**، نوشته شد، می‌گوید: «هندوستان... اتحادیه‌ای از ایالت‌ها است.» قانون اساسی هند دارای تمام ویژگی‌های یک نظام فدرال است؛ یعنی بین دو سطح حکمرانی تفکیک قائل کرده و اختیارات را بین دولت مرکزی و دولت‌های ایالتی با ذکر تفصیل تقسیم می‌کند.

با این حال، عبارات «فدرالیون» و «فدرالیسم» در متن این قانون اساسی نیامده است. این در توضیح آمبدکار بر اساس این واقعیت بود که هندوستان در نتیجه‌ی توافقی میان ایالت‌هایی مستقل از هم شکل نگرفت. بنابراین، گرچه هند تمام ویژگی‌های یک ساختار فدرال را دارد، اما همچنان غیرقابل تجزیه به کشورهای کوچک‌تر است و اصلی ناظر به حق جدایی ایالت‌ها در قانون اساسی گنجانده نشده است. ذیل حاکمیت **راج بریتانیا** در هندوستان، عناصری از شکل حکومت پارلمانی و فدرالیسم در ساختار سیاسی گنجانده شده بود و هند پیش از استقلال نیز با این مفاهیم آشنا بود. استقلال و استعمارزدایی در هندوستان در معنای رد هر چیزی که تحت حکومت استعماری پیش‌تر وجود داشت، نبود.

در دوره‌ی استعمار انگلیس ساختار حقوقی و قوانین مدنی و جزایی، و ساختار خدمات اداری و نهادهای متعددی پدید آمدند که حتی پس از استقلال نیز تداوم یافتند (برای مقایسه با پاکستان که بخشی از مستعمره‌ی هند بود که همزمان با استقلال از این کشور جدا شد، به نوشتار **شانزدهم** بنگرید).

ماهجان می‌نویسد برای بریتانیایی‌ها نظام فدرال در درجه‌ی اول ابزاری برای تحقق دموکراسی و یا افزایش مشارکت مردمی و احقاق حقوق اقلیت‌ها در هند نبود. ساختار نظام فدرال به حاکمان بریتانیایی این امکان را می‌داد که با شاهزادگان محلی که در رأس برخی ایالت‌ها قرار داشتند، به صورت جداگانه قراردادهایی ببندند. قراردادهایی که معمولاً منافع اقتصادی سرشاری خصوصاً برای طرف انگلیسی داشت.

چرا هندوستان با استقلال بر اساس الگوی فدرالیسم چندملیتی (برخلاف فدرالیسم سرزمینی موجود) تأسیس نشد؟ یکی از دلایل تنش میان هندوها و مسلمانان بود. بسیاری اعضای **کنگره‌ی ملی هند** بر این باور بودند که اختصاص

نهادی جداگانه برای انتخابات برای مسلمانان در شبه‌قاره‌ی هند (که در اواخر حاکمیت بریتانیا رخ داد و زمینه را برای تشکیل پاکستان و بعداً بنگلادش فراهم کرد)، روشی برای تقسیم و دوگانه‌سازی دائمی در جامعه‌ی هند خواهد بود.

این ملاحظات سبب شد در دوران استعمارزدایی، برخی نخبگان هندی به ساختار فدرال و دستاوردهای آن با دیده‌ی تردید بنگرند. بنابراین، نگرانی‌ها در مورد وحدت و یکپارچگی ملی سبب می‌شد که چندان نگاهی به سمت پذیرش مطالبات قوم‌فرهنگی در ساختار فدرال اولیه‌ی هند و برای چند دهه وجود نداشته باشد.

## تحول معنای فدرالیسم در هند

این منطق اصطلاحاً **تفاوت‌کور** (difference blind) اما در دوران پس از استقلال با چالش مواجه شد؛ خصوصاً وقتی در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی، موجی از شورش و ناآرامی در برخی جوامع زبانی هند رخ داد. در آندرا پرادش، **پوتی سریرامولو** در اعتصاب غذایی، که نهایتاً به مرگ او منجر شد، خواستار آن شد که **زبان تلگو** (از زبان‌های بومی در هند) به عنوان یک زبان مجزا به رسمیت شناخته شود و مرزهای ایالت آندرا پرادش بر اساس قلمروی گویندگان زبانی دوباره ترسیم شود.

این اتفاق و وقایع مشابه سبب شد فدرالیسم عمدتاً سرزمینی و تفاوت‌کور هند تا حد زیادی به فدرالیسم همچون ابزاری برای پذیرش تفاوت‌های فرهنگی در این کشور اصلاح شود. شورش‌هایی که پس از مرگ سریرامولو رخ داد، **جواهر لعل نهرو**، نخست‌وزیر وقت و اولین نخست‌وزیر پس از استقلال هند را وادار کرد تا کمیسیونی را برای بررسی سازماندهی مجدد مرزهای ایالتی تشکیل دهد.

متعاقب تلوگوزبان‌ها، سایر باهمستان‌های زبانی هند و مشخصاً مراتی‌زبان‌ها، تامیل‌ها، و پنجابی‌ها مطالبات مشابهی را مطرح کردند. نتیجه آنکه، کمیسیون مرزهای ایالت‌ها را طوری اصلاح کرد که برخی باهمستان‌های زبانی در مناطق همجوار تشکیل ایالت دهند.

در این روند ایالت‌های جدیدی در شمال شرق هند تشکیل شد و چندین جامعه‌ی قبیله‌ای موفق شدند خودمختاری سرزمینی و سیاسی دریافت کنند. بر خلاف ایام استقلال از استعمار، هویت‌های فرهنگی و اجتماعی به اصلی نظم‌دهنده در فدراسیون هندوستان در دهه‌های ۱۹۶۰ میلادی به بعد بدل شدند.

در وضعیت کنونی، تعداد زیادی از ایالت‌ها و دولت‌های محلی در هند حول یک زبان و حول یک هویت اجتماعی-قبیله‌ای مشترک سازماندهی شده‌اند و تقسیمات کشوری (جز برخی استثناها، مثل کشمیر، که در آنها جوامع فرهنگی هنوز در پی به رسمیت شناخته شدن هستند) فرصتی را برای جوامع فرهنگی فراهم کرده تا از درجاتی از خودمختاری سیاسی در منطقه خود برخوردار شوند. البته کوشش برای رفع توسعه‌ی نابرابر نیز در شکل‌گیری ایالت‌های جدید نقشی داشته است.

ماهاجان نتیجه می‌گیرد که ساختار فدرال قانون اساسی هند با موفقیت فضایی را برای پذیرش هویت‌های فرهنگی متنوع فراهم کرده است؛ گرچه این نقشی نبود که پدران بنیانگذار هند، چون آمبدکار، لزوماً حین نوشتن قانون اساسی از فدرالیسم مد نظر داشتند.

## فدرالیسم همچون ابزاری برای یکپارچه نگه داشتن هند متکثر

بسیاری تحلیلگران سیاست هند در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی «فروپاشی حکومت هند» را پیش‌بینی می‌کردند. بر اساس این تحلیل انتظار داشتند که هندوستان با تنوع مذهبی، زبانی، و قومی بسیار زیاد خود به عنوان یک موجودیت سیاسی واحد دوام چندانی نداشته باشد و به واحدهای کوچک‌تر تقسیم شود.

چنانکه اشاره شد استقلال هند از استعمار نیز با تجزیه‌ی این کشور و رویش کشور مستقل پاکستان به عنوان وطن اقلیت مسلمان شبه‌قاره هند حاصل شده بود. در سوی دیگر، در شمال شرق هند، **ملی‌گرایان ناگا** و **میزو** بر تمایز فرهنگی خود با بقیه‌ی هند تأکید می‌کردند و می‌گفتند هرگز بخشی از هند نبوده‌اند، و جدایی می‌خواستند. به این ترتیب دولت-ملت یکپارچه‌ی هند از چندین ناحیه زیر فشار و مورد تهدید بود.

در این وضعیت نارضایتی فزاینده، وجود ساختاری فدرال نقشی مهم در رسیدگی به مطالبات این جوامع و متحد نگه‌داشتن کشور هند داشته است. سازمان‌دهی مجدد مرزهای دولت در چهارچوب فدرال به این «خرده‌ناسیونالیسم‌ها» امکان داد تا شکل مثبتی به خود بگیرند و به جای ایجاد تهدید برای تمامیت ارضی کشور، تنوع را غنی‌تر کنند.

در نظر ماهاجان ادامه‌ی وجود هند به عنوان یک کشور متحد و دموکراتیک به‌وضوح نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که هویت‌های فرهنگی اقلیت می‌توانند با هویت ملی هم‌زیستی کنند. او برای تأیید این موضوع به نظرسنجی‌ها ارجاع می‌دهد. یک نظرسنجی در دهه‌ی اول ۲۰۰۰ که هدفش سنجش اعتماد شهروندان به نهادهای سیاسی هند و احساس غرور به ملیتشان

بود، نشان می‌داد که ۶۱ درصد از هندی‌ها به هندی‌بودنشان «بسیار مفتخر» و ۲۸ درصد «نسبتاً زیاد مفتخر» هستند.

جالب آنکه درصد بالایی از جمعیت برخی ایالت‌هایی که برای مدت طولانی بر علیه مرکزگرایی و برای کسب خودمختاری جنگیده بودند، مشخصاً ایالت **تامیل نادو** در منتهی‌الیه جنوب، و ایالت **پنجاب** در مجاورت ایالت پنجاب پاکستان در شمال غربی با اکثریت سیک، مطابق این نظرسنجی به هندی بودن خود می‌بالند. اکثریت مردم در مناطق مذکور هم‌زمان خود را هندی و همچنین دارای هویت فرهنگی دیگری (تامیل یا سیک) معرفی می‌کنند: یعنی میان هویت‌های متعدد خویش تباینی نمی‌بینند و آنها را مکمل هم می‌دانند.

البته که این الگو در تمام ایالات هند یکسان نیست. مثلاً در **سرزمین ناگا** که پیش‌تر ذکرش رفت، حس ناسیونالیسم اقلیت همچنان قوی است، خودیکی‌انگاری با هند ضعیف‌تر است، و برخی هنوز در آرزوی تبدیل شدن به دولت-ملت مجزا هستند.

ولی در مجموع نزد هویت‌هایی که بواسطه‌ی اصلاحات دولت فدرال هند در دهه‌های گذشته با موفقیت به عنوان گروه‌های فرهنگی متمایز به رسمیت شناخته شده‌اند، آشکارا حس افتخاری نسبت به «هویت ملی کلانتر هندی» به چشم می‌خورد.

البته پذیرش خرده‌هویت‌های فرهنگی در هند لزوماً به‌آسانی صورت نگرفته است. دولت‌ها و هژمونی‌های مسلط عمدتاً سعی می‌کنند وضعیت موجود را حفظ کنند و هند نیز از این قاعده مستثنی نیست. در تاریخ هند پس از استقلال هم، مانند بسیاری دیگر از کشورها با تجربیات مشابه، حکومت و گروه‌های مرکز اغلب در برابر درخواست‌های به رسمیت شناخته شدن اقلیت مقاومت کرده‌اند. به بیان دیگر امتیازاتی که منجر به به رسمیت شناختن یک

گروه به عنوان جامعه‌ای مستقل و خودگردان شده است تنها در زمانی به این گروه‌ها اعطا شده که گزینه‌های دیگر شکست خورده‌اند یا نتایج مطلوب را به همراه نداشته‌اند، یعنی به عنوان آخرین راه حل.

این امر به‌ویژه در مواردی صادق بوده است که هویت‌های قومی فرهنگی اقلیت از ابزارهای خشونت‌آمیز برای طرح خواسته‌های خود استفاده کرده‌اند. از مهم‌ترین مثال‌ها در این زمینه وضعیت مردمان **میزو** است. پس از قحطی شدید در منطقه‌ی میزو در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی، جنبش جدایی‌طلب برای تأسیس کشور مستقل و جداگانه‌ی **میزورام** قوت گرفت، و در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰، شاخه‌ی مسلح جنبش ملی‌گرایان میزو پایتخت منطقه، آیاول را تصرف کرد. دولت هند در سال‌های بعدی، در واکنش به این وقایع اصلاحاتی را سامان داد.

میزورام در سال ۱۹۸۷ با تصویب پارلمان و اصلاح قانون اساسی هند از ایالت آسام جدا شد و به عنوان بیست و سومین ایالت مستقل هند تأسیس شد. این وقایع امروز به عنوان یکی از نمونه‌های موفقیت دولت هند در پذیرش مطالبات فرهنگی‌زبانی یک حرکت ملی‌گرای اقلیت در چهارچوب تمامیت ارضی هند مطرح می‌شود.

### کشمیر: جایی که فدرالیسم هند موفق نبوده است

با این حال، الگوی فدرال هند هم در تمام موارد موفق نبوده است و، چنانکه در نوشتار **شانزدهم** در مورد پاکستان اشاره شده، کشمیر از مواردی است که هند در آن در رسیدگی به مطالبات اقلیت تا حد زیادی ناکام مانده است. کشمیر از نظر تاریخی امپرنشینانی در راج بریتانیا بود. این ایالت در میان هند و پاکستان کنونی و چین قرار دارد، ولی به طور کامل توسط هیچ کدام احاطه

نشده است. اکثر مردم این منطقه مسلمان هستند. در دوران استقلال پاکستان و هند در سال ۱۹۴۷، حاکم کشمیر مهاراجه یا **شاهزاده‌ای هندی** بود که ابتدا به فکر تأسیس کشوری مستقل افتاد؛ امری که برای دو طرف، یعنی هند و پاکستان، قابل قبول نبود.

در سال ۱۹۴۸، قبایل پشتون (در تحلیل بسیاری ناظران، با حمایت پاکستان) به کشمیر حمله کردند. مهاراجه وحشت‌زده از دولت هند درخواست کمک کرد، و هند وعده داد به شرط الحاق کشمیر به هند به او کمک نظامی کند.

در نتیجه‌ی مداخله‌ی هند، الحاق کشمیر به هندوستان محقق شد. البته شرط شده بود که هند متعاقب این مداخله در کشمیر، همه‌پرسی برگزار کند تا مردم کشمیر آزادانه در مورد آینده‌ی سیاسی خود تصمیم بگیرند. اعلام الحاق کشمیر به هند به **اولین جنگ بین هند و پاکستان** در سال ۱۹۴۸، یعنی تنها چند ماه پس از تشکیل دو کشور مستقل، منجر شد. این جنگ از آن زمان باعث شده است که کشمیر بین دو کشور تقسیم شود.

دولت هند پس از مداخله‌ی نظامی هرگز به همه‌پرسی تن نداد و شرط برگزاری آن را خروج پاکستان از مناطق «اشغالی» معرفی کرد. با اینکه ماده‌ی ۳۷۰ قانون اساسی هند وضعیت خودمختاری ویژه‌ای را برای کشمیر به رسمیت می‌شناسد، خودگردانی بخشی از کشمیر که در اختیار هند است در دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی از طریق اصلاحات در قانون اساسی و سایر قوانین هند تا حد زیادی تضعیف شد، و از آن موقع تا کنون دولت‌های مختلف در هند در مواقع مختلف کوشیده‌اند بدون رعایت لوازم تکرر قوم فرهنگی و دینی و بنا بر ملاحظات امنیتی در تقابل با پاکستان، کشمیر را در بقیه‌ی هند ادغام کنند. تنش میان هند و پاکستان بر سر کشمیر امروز هم ادامه دارد و وضعیت این منطقه همچنان محل مناقشه و آینده‌اش مبهم است.



کاترین آدنی:

## فدرالیسم و دموکراسی غیر لیبرال در پاکستان

کاترین آدنی مدرس علوم سیاسی در دانشگاه ناتینگهام در انگلستان است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Adeney, Katharine. "Democracy And Federalism In Pakistan" in *Federalism in Asia, UK & USA*, edited by Baogang He, Brian Galligan, and Takashi Inoguchi, Edward Elgar Publishing, 2007, pp. 101-123.

در دو نوشتار پیشین، به ترتیب فدرالیسم در **مالزی** و **هند** را بررسی کردیم. کاترین آدنی در نوشتار حاضر توضیح می‌دهد که برخلاف برخی استدلال‌ها، هیچ چیز ذاتی در مورد ساختار فدرال وجود ندارد که لزوماً به برقراری نظام لیبرال دموکرات و یا حتی نظام سیاسی غیرمتمرکز بینجامد.

از نظر آدنی در پاکستان شکل خاص فدرالیسم غیرچندملیتی این کشور با محوریت زبان اردو به عنوان تنها زبان ملی، منجر به طرد گروه‌های قومی خاص و اعطای قدرت بیشتر به برخی دیگر شده است.

## تشکیل پاکستان

پس از فروپاشی حکومت دست‌نشانده‌ی بریتانیا موسوم به **راج بریتانیا** در سال ۱۹۴۷ هندوستان متحد به دو کشور هند و پاکستان تقسیم شد. نام پاکستان، که توسط **چودری رحمت علی** دانشجوی کمبریج در سال ۱۹۳۳ ابداع شد، از کنار هم گذاشتن حروف ابتدایی کلمات پنجاب، افغانی (ولایت سرحدی شمال غربی)، کشمیر، ایرانی (در ارجاع به ایالت بلوچستان)، و سند به اضافه «استان» (به معنی سرزمین) به دست آمد. (این نام ناخواسته معنای لغوی سرزمین پاک را نیز می‌دهد.) نام بنگال، که بعداً به صورت بنگلادش از پاکستان جدا شد، در این نامگذاری دخالت داده نشده بود.

به این ترتیب کشور **پاکستان از ادغام بسیاری ایالت‌های مسلمان‌نشین هند متحد تشکیل شد؛ یعنی از به هم پیوستن سند (با مرکزیت امروز کراچی)، ولایت سرحدی شمال غربی در مرز افغانستان (نام کنونی خیبر پختونخوا با مرکزیت پیشاور)، پنجاب (با مرکزیت لاهور)، بنگال (بنگلادش امروزی با مرکزیت داکا)، و همچنین مناطق موسوم به ایالت‌های امیرنشین در راج بریتانیا (شامل بهاولپور، خیرپور، کلات و بلوچستان). (منظور از «ایالات امیرنشین» مناطقی در شبه‌قاره‌ی هند بود که مستقیماً توسط حکام بریتانیایی اداره نمی‌شدند، بلکه توسط یک شاهزاده‌ی محلی اداره می‌شدند که مورد تأیید پادشاه بریتانیا بود.)**

البته وضعیت کشمیر، که آن هم در ذیل راج بریتانیا ایالتی امیرنشین بود، پیچیده‌تر بود و همچنان محل مناقشه است. بخشی از کشمیر که تحت کنترل پاکستان است از دو قلمرو تشکیل شده است: «مناطق شمالی» و «کشمیر آزاد». مناطق شمالی یا **گلگت-بلتستان** مستقیماً از اسلام آباد اداره می‌شوند، و نمایندگان محلی نقشی در اداره‌ی آن ندارند؛ امری که منبع نارضایتی محلی

فزاینده در منطقه بوده است. «کشمیر آزاد» ولی قانون اساسی، پارلمان، نخست وزیر، و رئیس‌جمهور خود را دارد؛ گرچه آنجا نیز در حکومتداری عمدتاً تابع خوشایند و بدآیند دولت اسلام‌آباد است و مستقل نیست (در مورد کشمیر همچنین بنگرید به بخش پایانی نوشتار پانزدهم و نیز این منبع).

## موقعیت ممتاز زبان اردو در پاکستان

بر خلاف هند که تا حد زیادی وارث نهادها و هویت سیاسی راج بریتانیا شد، پاکستان پس از جدایی مجبور بود نهادهای دولتش را تا حد زیادی از نو طراحی کند. پاکستان اولیه دو بخش شرقی (بنگلادش امروزی) و غربی (پاکستان امروزی) جدا از هم داشت که بینشان صدها کیلومتر فاصله بود. وسطشان هم هند متخاصم قرار داشت که مشکل یکپارچه نگه‌داشتن کشور را بیش‌تر می‌کرد.

مدل فدرالیسمی که در پاکستان از سال ۱۹۵۶ تا امروز حاکم است، چندملیتی نیست. به بیان دیگر، پاکستان را نمی‌توان مانند کانادا یا بلژیک یا حتی هند فدرالیسم چندملیتی و چندزبانه محسوب کرد زیرا بر خلاف کشورهای مزبور، مرزهای واحدهای فدراسیون پاکستان به گونه‌ای بازترسیم نشده است که پاسخگوی مطالبات جوامع زبانی متمرکز در یک منطقه‌ی خاص باشد.

آدنی می‌گوید فدرالیسم در پاکستان را همچنین نمی‌توان یک فدرالیسم سرزمینی دانست، اگر تعریف لیبرال از فدرالیسم سرزمینی را اساس قرار دهیم که عبارت است از: «محافظت از حقوق فردی، بی‌طرفی دولت در قبال اقوام مختلف و عدم ترسیم مرز داخلی برای گروه‌های قومی».

قدری از مشکل به این باز می‌گردد که در جریان جنبش، تأمین خودمختاری مسلمانان هند در دوره‌ی استقلال، مطالبه‌ی هویت‌های زبانی یا منطقه‌ای از

سوی حزب مسلمانان هند، یعنی **مسلم لیگ** که بعد از استقلال دولت پاکستان را شکل داد، تضعیف وحدت اسلامی تلقی می‌شد.

**محمد علی جناح**، بنیانگذار پاکستان و رهبر آن زمان حزب مسلم لیگ، در سال ۱۹۲۴، یعنی حدود دو دهه قبل از استقلال، با بازترسیم و تغییر مرز ایالات مخالفت کرده بود چرا که ممکن بود مسلمانان را در مناطق پنجاب، بنگال، و ولایت سرحدی شمال غربی از وضعیت اکثریت خارج کند. پس از استقلال نیز در دغدغه‌های رهبری مسلم لیگ پاکستان «هویت اسلامی بر هویت قومی» اولویت داده می‌شد.

بر این اساس، حکومت جدید در پاکستان پس از استقلال از به رسمیت شناختن زبان‌های «منطقه‌ای» خودداری کرد و **اردو** را به عنوان زبان ملی سراسر کشور اعلام کرد.

پذیرش اردو به عنوان زبان ملی دو پیش‌زمینه داشت. اول آنکه، این کار در نظر رهبران وقت مصداقی از متحد کردن ساکنان پاکستان حول یک زبان بی‌طرف بود. با اینکه اردو زبان مادری تنها ۳.۲۴ درصد جمعیت پاکستان بود، اعلام آن به عنوان زبان رسمی در برابر سایر زبان‌های محلی گرایشی به بی‌طرفی محسوب می‌شد؛ شبیه اعلام **زبان باهاسا** در اندونزی در سال ۱۹۴۵ به عنوان زبان ملی این کشور، به جای گویش‌های محلی پراستفاده‌ای مانند جاوه‌ای.

دوم آنکه، اردو زبان جنبش مقاومت اسلامی پاکستان در برابر حکومت اکثریت هندو در راج بریتانیا بود و جنبه‌ای اسلامی-سیاسی داشت. آنطور که آدنی توضیح می‌دهد، اعلام اردو به عنوان تنها زبان ملی پاکستان به «**جامعه‌ی مهاجری**» که اردو زبان مادری ایشان بود، امتیازی می‌بخشید.

اصطلاح «مهاجر» به جمعیت مسلمانی اطلاق می‌شد که پس از جدایی پاکستان از هند، از هندوستان (عمدتاً ایالت‌های کنونی اوتار پرادش و بهار در شمال هند) به مناطق شهری ایالت سند در پاکستان، به‌ویژه شهرهای کراچی (پایتخت پاکستان تا سال ۱۹۶۰) و حیدرآباد مهاجرت کردند. بسیاری از «مهاجران» نخبگانی در هند متحد بودند که حزب «مسلم لیگ» (در معنی لغوی اتحادیه مسلمانان) را برای محافظت از منافع خویش در برابر دست‌اندازی هندوها تأسیس کرده بودند و کوشش‌شان در تأسیس کشور پاکستان ثمر داد.

پذیرش زبان اردو به عنوان زبان ملی و دولتی پس از استقلال پاکستان، فرصت‌های شغلی بیش‌تری به این گروه نخبه در مقایسه با دیگر گروه‌های جمعیتی کشور داد. در آن زمان، بنگلادش از پاکستان جدا نشده بود و پذیرش اردو به عنوان تنها زبان «ملی»، در حالی که زبان اکثریت بنگلادشی‌ها «بنگالی» بود، برای جمعیت پرشمار بنگالی اصلاً پذیرفتنی نبود. بنگالی‌ها حدود ۵۴ درصد از جمعیت آن زمان پاکستان را تشکیل می‌دادند، گرچه در ۱۹۵۵ بنگالی هم‌نهایتاً به عنوان زبان رسمی پاکستان (شرقی و غربی) در کنار اردو پذیرفته شد.

بنگلادش (پاکستان شرقی) پس از جنگ‌های استقلال، در سال ۱۹۷۱ از پاکستان (پاکستان غربی) جدا شد. این رخداد که با حمایت نظامی هند از بنگلادش رخ داد، جمعیت و جغرافیای پاکستان را به‌شدت تغییر داد. پس از جدایی بنگلادش، پاکستان به جای دو بخش بزرگ شرقی و غربی که زمینی به هم متصل نبودند، به یک کشور متصل به هم تبدیل شد که از همجواری چهار ایالت تشکیل شده بود.

در پاکستان، مانند سایر کشورهای چندقومیتی/چندملیتی، تفاوت‌های مهمی در وضعیت زبان‌ها از منظر منزلت اجتماعی وجود دارد: زبان‌های اردو، سندی

و بنگالی سنت ادبی و نوشتاری قوی دارند، در حالی که پنجابی عمدتاً یک زبان شفاهی بوده است. گرچه نخبگان پنجابی گاهی گفته‌اند که به رسمیت شناختن زبان بومی خود را پس از استقلال پاکستان قربانی وحدت ملی این کشور کرده‌اند، واقعیت آن است که پنجابی به ندرت گزینه‌ای برای انتخاب به عنوان زبان نوشتاری دولتی بوده است.

نهایت آنکه در پاکستان، انگلیسی هم در کنار اردو زبان رسمی یا زبان رابط سراسری در این کشور است. آشنایی جمعیت زیادی در پاکستان با زبان انگلیسی به نخبگان این کشور امتیازاتی داده که به عنوان نمونه بسیاری مردم در ایران، ترکیه یا مصر فاقد آن هستند. (در مورد اهمیت زبان انگلیسی در توسعه از منظر عدالت‌طلبانه بنگرید به نوشتار **دوازدهم**)

## فدرالیسم غیرلیبرال؛ مشکل دموکراسی در پاکستان

از آنجا که فدراسیون‌ها اشکال متنوعی دارند، نمی‌شود حکمی کلی داد که فدرالیسم برای تحقق لیبرال دموکراسی خوب است یا بد. حکومت‌های فدرال می‌توانند هم دموکراتیک و هم غیردموکراتیک باشند. آدنی معتقد است هیچ چیز ذاتی در فدرالیسم وجود ندارد که لزوماً به لیبرال دموکراسی بینجامد. حتی بر خلاف تصور رایج، همه‌ی فدراسیون‌ها نظام غیرمتمرکز هم نیستند (بنگرید به نوشتار **چهاردهم** در مورد مالزی).

فدرالیسم غیرلیبرال فدرالیسمی است که با ساختار اقتدارگرا هم‌زیستی داشته باشد و حتی آن را تقویت کند. تا پایان جنگ سرد، اتحاد جماهیر شوروی و یوگسلاوی در بلوک شرق فدراسیون‌های غیردموکراتیک بودند. در کشورهای منطقه‌ی خلیج فارس هم امروز امارات متحده‌ی عربی، برغم ثروت هنگفت و وضعیت رفاهی بالا، یک فدراسیون غیردموکراتیک است.

وضعیت پاکستان پیچیده است؛ ولی می‌شود گفت این کشور، بر خلاف هند، به سبب کودتاهای نظامی و دوره‌های متعدد حکومت نظامیان در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۷۱-۱۹۵۸، ۱۹۸۸-۱۹۷۷، ۲۰۰۸-۱۹۹۹ و غیره، هرگز یک دموکراسی باثبات و ایده‌آل نبوده است و بنابراین در مجموع نمونه‌ای از فدرالیسم غیرلیبرال است.

نظامیان در بسیاری مواقع قواعد دموکراتیک را در پاکستان زیر پا گذاشته‌اند. مثلاً رفراندوم سال ۲۰۰۲ که اجازه می‌داد پرویز مشرف، از ژنرال‌های سابق این کشور، دوباره برای پنج سال رئیس‌جمهور شود مطابق گزارش نهادهای بین‌المللی مشکوک بود.

یکی از مشکلات فدرالیسم در پاکستان از نظر آدنی آن است که وزن زیادی را در ساختار تصمیم‌گیری به مناطقی می‌دهد که از نظر عددی تعداد رای بیش‌تری دارند (مانند ایالت پنجاب پاکستان). این امر گرچه با منطق دموکراسی حداقلی در معنای حکومت رأی اکثریت سازگار است، اما با منطق دموکراسی حداکثری در معنای برابری اجتماعی و اقتصادی سازگار نیست.

در فدرالیسم پاکستان سهمیه‌های ایالات در نظام اداری دولتی و سهم ایشان از بودجه و یارانه‌های دولتی عمدتاً بر اساس جمعیت ایالت تعیین می‌شود. همین باعث شده تمرکز امکانات در ایالت پرجمعیتی چون پنجاب در شرق (در مرز هندوستان) بیشتر باشد و در مقایسه، ایالت کم‌جمعیت بلوچستان در غرب (در همجواری مرز ایران) بی‌بهره بماند.

بنابراین، بر خلاف هند (بنگرید به نوشتار پانزدهم)، ساختار فدرال پاکستان در مجموع پاسخگوی مطالبات قومی این کشور نبوده و تکرر قومی را نمایندگی نکرده است. می‌توان تنش‌های امروز در منطقه‌ی بلوچستان پاکستان و یا

اتفاقاتی که به جدایی بنگلادش از پاکستان چند دهه قبل منجر شد را از همین منظر فهمید.

به عقیده‌ی بسیاری از صاحب‌نظران، شکل خاص فدرالیسم غیرچندملیتی پاکستان منجر به طرد گروه‌های قومی خاصی از قدرت و اعطای قدرت بیش‌تر به برخی دیگر شده است.



برندان آلیری:

## چطور عراق فدرال شد اما سودان تجزیه؟

برندان آلیری استاد علوم سیاسی در دانشگاه پنسیلوانیا در آمریکا است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

O'Leary, Brendan. "The Federalization of Iraq and the Break-up of Sudan." *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*, edited by Will Kymlicka and Eva Pfössl, Oxford University Press, 2014, pp. 219-249.

برندان آلیری در مقاله‌ی «فدرال‌شدن عراق و تجزیه‌ی سودان» به سرنوشت متفاوت تکثر چندقومیتی در دو کشور سودان و عراق می‌پردازد و این پرسش را واکاوی می‌کند که چرا سودان تجزیه شد ولی فدرالیسم در عراق در مجموع، از جمله در بحث حفظ تمامیت ارضی این کشور، موفق است. نوشتار او بر موضوع فدرالیسم در عراق و مقایسه‌ی آن با وضعیت سودان در دهه‌ی اخیر تمرکز می‌کند.

آلیری می‌پرسد: «چرا رهبران کرد عراقی شبیه رهبران سودان جنوبی رفتار نکرده‌اند؟ و چرا در نقطه‌ی مقابل، رژیم خارطوم در جریان کوشش‌های سازمان ملل متحد برای تشویق مذاکرات شمال-جنوب و مذاکرات بر سر وضعیت

دارفور، پیش از جدایی سودان جنوبی از بقیه سودان، به اندازه‌ی کافی برای حفظ یکپارچگی سودان به سمت احقاق حقوق اقلیت‌های قومی در این کشور در چهارچوب فدرالیسم حرکت نکرد؟»

عراق و سودان یکی در شمال و دیگری جنوب جهان عرب قرار دارند، و وضعیت این دو کشور را می‌توان به عنوان آزمون‌هایی در مورد تمایل دولت-ملت‌های عربی برای انطباق با تفاوت‌های ملی و قومی در درون خودشان نیز در نظر گرفت.

گرچه مقاله‌ی «فدرال شدن عراق و تجزیه‌ی سودان» پیش از فراندوم ناکام ۲۰۱۷ برای جدایی کردستان از بقیه‌ی عراق نوشته شده و آن بخش مهم از تاریخ عراق را در بر ندارد، ولی کلیات تحلیل تطبیقی نویسنده در مورد عراق و سودان امروز هم صادق است.

## پیش‌زمینه‌های تاریخی

برخی شباهت‌ها در تاریخ سودان و عراق وجود دارند که شاید در نگاه اول مخاطب را به این فکر اندازند که علی‌القاعده، کردها در عراق باید به اندازه‌ی ساکنان سودان جنوبی طرفدار جدایی باشند. بگذارید از میان موارد متعدد مورد اشاره‌ی آلیری به دو نمونه اشاره کنیم:

**الف) سودان و عراق هر دو کشورهای پسااستعماری با میراث استعماری کمابیش شبیه هم هستند.** هر دو پیشینه‌ی عثمانی دارند و پس از شکست امپراتوری عثمانی از اروپاییان، انگلیسی‌ها در هر دو سرزمین مستقر شدند. هر دو کشور «سه‌تکه‌ای» هستند، یعنی سه بخش از نظر تاریخی کمابیش مجزا توسط امپراتوری وقت بریتانیا در آنها به کشورهای یکپارچه‌ی جدیدی، یعنی سودان و عراق قرن بیستم، بدل شدند.

مصری‌ها هم برای مدتی در نیمه‌ی اول قرن بیستم، در اداره‌ی سودان دخیل بودند؛ البته در آن زمان مصریان بیش‌تر به عنوان پیاده‌نظام پادشاهی بریتانیا خدمت می‌کردند، تا نیرویی کاملاً مستقل.

به یک معنا، عراق مدرن توسط فاتحان بریتانیایی در جنگ جهانی اول اختراع شد؛ یعنی ولایت‌های عثمانی بصره، بغداد، و موصل که در دوره‌ی عثمانی به عنوان حوزه‌ی قضایی واحدی اداره نمی‌شدند، در قالب یک نظام واحد ترکیب شدند.

سودان مدرن هم با شکست انقلاب مهدی توسط نیروهای بریتانیایی-مصری به رهبری هربرت کیچنر در سال ۱۸۹۸ و متعاقب آن فتح سلطان نشین دارفور در سال ۱۹۱۶ ایجاد شد. سودان نیز مانند عراق یک سه‌بخشی بر ساخت بریتانیا است.

اولین مؤلفه‌ی این سه‌بخشی، هسته‌ی دولت تقریباً کوتاه‌مدت مهدی بود که خود بر بخشی که پیش‌تر توسط امپراتوری عثمانی اداره می‌شد، و بر پایه‌ی آنچه پیش‌تر سلطنت الزرقا خوانده می‌شد، تأسیس شده بود. تکه‌ی دوم، یعنی سودان جنوبی، ابتدا قسماً توسط بخش عثمان نشین سودان و سپس در سال ۱۹۰۴ به طور کامل توسط بریتانیا تسخیر شد. تکه‌ی سوم دارفور است که در جنگ جهانی اول پس از تصمیم حاکم آن سلطان علی دینار برای پیوستن به جنگ به عنوان متحد آلمان‌ها (و شکست متعاقب و کشته‌شدن شخص سلطان در جنگ) از سوی انگلیسی‌ها به بقیه‌ی سودان کنونی اضافه شد.

انگلیسی‌ها از نام قدیمی بخشی تاریخی از سرزمینی کنونی عراق (یعنی «عراق» که شامل سرزمین‌های کردی نمی‌شد)، برای کل کشور جدید استفاده کردند؛ این امر مورد خشنودی کردها نبود و بر آنها تحمیل شد. در سوی دیگر، کلمه‌ی «سودان» (در معنی سرزمین سیاهان، که در کلمه‌ی «اسود» ریشه

دارد) اصطلاح جغرافیدانان عرب قرون وسطا برای کمربند «آفریقای سیاه» در زیر آفریقای شمالی با اکثریت عرب بود. ناسیونالیست‌های سودانی بعداً این عبارت را برگرفتند و آن را بر سرزمینی اطلاق کردند که شامل سودان مدرن، و خصوصاً سودان شمالی با جمعیت اکثرأ مسلمان و عرب‌زبان می‌شود.

به این ترتیب، عراق و سودان مدرن شاهد سرمایه‌گذاری مشترک در ایده‌های ملی جدید بودند که در نام‌هایشان گنجانده شده بود. در مورد عراق، اعراب و کردها، سنی‌ها و شیعیان و مسیحی‌ها، در هویت عراقی مشترک بودند؛ اگرچه ممکن بود در مورد هر چیز سیاسی دیگری تفاوت‌های عمیقی داشته باشند. این امر در مورد سودان هم صادق است. (جالب آنکه جمهوری تازه تأسیس **سودان جنوبی** پس از جدایی از بقیه‌ی سودان، همچنان نام و نوعی هویت سودانی را حفظ کرده است؛ گرچه تفسیرش از هویت سودانی با تفسیر شمال تفاوت‌های مهمی دارد).

(ب) شباهت مهم دوم آن است که عراق و سودان هر دو کشورهایی با اکثریت جمعیت عرب در سرحد جغرافیای جهان کشورهای عربی (اکثریت عرب‌نشین) هستند. عراق در منتهی‌الیه شمالی و شرقی‌اش به مکان‌هایی می‌رسد که تحت حکمرانی فرهنگ‌های کرد، ترک و ایرانی/فارسی‌زبان است. ملی‌گرایان در عراق پسااستعماری مصمم بودند که از طریق عربی‌سازی، «حداقل» در زبان، یک ملت عراقی واحد بسازند و برخی نیز مصمم بودند عراق را جزئی از طرح «پان عربی» در جهان گسترده‌تر عرب کنند.

آلبری توضیح می‌دهد که هم در برنامه‌ی ملی‌گرایی عربی متمرکز بر عراق، و هم در رویای اتحاد کامل همه‌ی اعراب در ذیل پان عربیسم، چندان جایی برای هویت کردی وجود نداشت؛ مگر اینکه کردها کردبودنشان را کنار می‌گذاشتند و یا به یک خودمختاری نامتقارن و ضعیف قناعت می‌کردند. به‌طور خاص

اعراب سنی عراق جذب طرح پان عربیسم می‌شدند زیرا بقیه‌ی جهان عرب عمدتاً مسلمان سنی بودند. در مقابل، اعراب شیعه تمایل بیش‌تری به هویت «عراق اول» یا پیش از همه عراقی داشتند که بر اساس آن برای ایشان به‌رغم شیعه‌بودنشان اشتراک در اسلام شیعی با همسایه‌ی شرقی در ایران، آنها را ایرانی و فارس نمی‌کرد.

در بحث هویت سودانی، سودان از گذشته‌های دور در بخش‌های جنوب شرقی، جنوبی، و غربی با آفریقای غیرعرب، مسیحی و چندخدایی مجاور بود و هنوز نسبت هویت سودانی با هویت عربی یک پرسش زنده‌ی تاریخی-سیاسی است.

ألبری می‌پرسد آیا سودان (خصوصاً سودان شمالی، چون پاسخ در مورد سودان جنوبی امروز تقریباً مشخص است) را می‌شود از نژاد عرب دانست؟ در پاسخ باید گفت این قابل انکار نیست که شمال به طور مشخص حداقل چندین قرن است که عرب‌زبان است؛ اگرچه لهجه‌ی عربی سودانی لهجه‌ی مخصوصی است.

در سال ۱۹۵۶ که کشور یکپارچه‌ی سودان مستقل شد، سودان شمالی با هویت عمدتاً اسلامی و عربی از سودان جنوبی غیرمسلمان به‌راحتی قابل تمیز بود. بسیاری از ناسیونالیست‌های سودانی در این زمینه سیاست امپراتوری بریتانیا در دوران استعمار را مقصر می‌دانستند که سودان جنوبی را عامدانه بر اساس قانونی در سال ۱۹۲۲ از تأثیر هویت اسلامی و عربی شمال مصون کرده بود.

حاکمان دولت مرکزی سودان در دوره‌ی پسااستعماری کوشیدند این شیوه را تغییر دهند و سیاست عربی‌سازی-اسلامی‌سازی را در بقیه‌ی سودان در پیش گیرند. با این حال، این شیوه تا حد زیادی در مورد جنوب ناکام ماند و عرب‌سازی قوم‌فرهنگی حتی نتوانست همه‌ی مسلمانان دارفور را به عنوان

اهل سنت جذب کند (اگرچه زبان دارفوری‌های تحصیل کرده عربی باقی مانده است).

## نقش قانون اساسی در یکپارچگی عراق فدرال

برویم سراغ پرسش آغازین این نوشتار که چرا سودان تجزیه شد ولی عراق در مجموع در اداره بر اساس فدرالیسم و حفظ تمامیت ارضی خود موفق است؟ یک پاسخ ممکن است این باشد که تفاوت‌های مذهبی باعث رفتار متفاوت در دو کشور شده است: یعنی طبیعی است که سودان جنوبی «مسیحی» از شمال مسلمان جدا شود، و در عوض کردهای «مسلمان» سنی با بقیه‌ی عراق مسلمان متحد بمانند.

البری با این تحلیل کاملاً موافق نیست چون کردهای عراق عمدتاً صورت متعصب و جزم‌اندیشانه از اسلام سنی را که در میان بخشی از اعراب سنی عراقی طرفدار دارد، رد می‌کنند و در عوض بیش‌تر طرفدار اسلام مداراجوی برآمده از «سنت صوفیانه» هستند. به‌علاوه، از نظر فقه اهل سنت، اعراب و کردها در عراق عمدتاً از مکاتب فقهی متفاوت (شافعی، حنفی...) پیروی می‌کنند.

همچنین از نظر تاریخی و خصوصاً در دوره‌ی صدام، رویه و منش سیاسی اعراب سنی، بیش از رفتار اعراب شیعه، کردها را برای جدایی از عراق وسوسه کرد. بیاد آوریم اکثریت اعضای رژیم بعثی عراق به رهبری صدام حسین و عمده افسران ارتش وقت اعراب سنی بودند.

این ارتش حملات نژادپرستانه و گاه در حد نسل‌کشی (حمله‌ی شیمیایی حلبچه، به عنوان نمونه) به اقلیم کردستان انجام دادند. پس نمی‌شود گفت اشتراک اسلامی به تنهایی برای یکپارچه نگه‌داشتن عراق کافی بوده است.

پاسخ دقیق‌تر آن است که بگوییم **قانون اساسی کنونی عراق** (قانون اساسی از ۲۰۰۵ به این سو) در یکپارچه نگه داشتن عراق موفق عمل کرده است، اقلاً در قیاس با «توافقنامه‌ی صلح جامع در سودان» پیش از تجزیه این کشور.

ألیری توضیح می‌دهد اقلیم کردستان پس از سرنگونی صدام در سال ۲۰۰۳، از نظر اقتصادی شکوفاتر شده است و سرمایه‌گذاری‌های داخلی و خارجی زیادی را جذب کرده است. در بیست سال گذشته، کردها در عراق مناصب مهمی همچون **وزارت خارجه** و **ریاست‌جمهوری** را تصدی می‌کنند و رأی ایشان نقش بسیار مهمی در مورد این داشته که چه کسی نخست‌وزیر عراق شود یا احیاناً از نخست‌وزیری برکنار شود و غیره (وضعیت **ابراهیم جعفری** و **نوری مالکی** را می‌توان نمونه‌هایی از این دست دانست).

کردها در عراق همچنین نیروهای نظامی مستقل خود یعنی پیشمرگه‌ها را دارند و دو حزب سیاسی غالب ایشان یعنی **حزب دموکرات کردستان عراق** و **اتحادیه‌ی میهنی کردستان** نقش مهمی در اداره‌ی عراق داشته‌اند.

از سال ۲۰۰۵ به این سو که قانون اساسی فدرال جدید در عراق بر سر کار است، دموکراسی پارلمانی در عراق با **سیستم نمایندگی تناسبی** (که تشکیل ائتلاف‌های چندحزبی شامل کردها را برای تشکیل دولت معمولاً الزام‌آور می‌کند)، در کنار شکاف عمیق بین اعراب شیعه و سنی که مانع از ظهور یک بلوک متمرکز ملی‌گرای عرب علیه خودمختاری کردستان عراق شده است، به نوبه‌ی خود سبب شده که کردها بیش‌تر از ساکنان سودان جنوبی از عضویت در کشور سود ببرند و دنبال جدایی از عراق متحد نباشند.

## رویکرد قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی به جدایی طلبی در سودان و عراق

به عنوان آخرین گزینه، شاید بشود گفت یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها میان سودان و عراق در رویکرد متفاوت همسایگان‌شان و قدرت‌های جهانی به جدایی‌طلبی در این کشورها بوده است.

همسایگان جنوبی سودان عمدتاً با جدایی سودان جنوبی هم‌دل بودند و از آن حمایت کردند. با این حال، چنان‌که واکنش‌های همسایگان عراق به **رفراندوم جدایی اقلیم کردستان در سال ۲۰۱۷** به خوبی نشان داد، وضعیت ژئوپلیتیک اقلیم کردستان پذیرای جدایی این بخش از بقیه‌ی عراق نیست.

سه کشور ترکیه، ایران، و سوریه در همسایگی عراق جمعیت کرد قابل ملاحظه دارند و جنبش‌های کردی در هر چهار کشور به چشم می‌خورد. ترکیه، ایران، و حتی سوریه از لحاظ تاریخی به شدت با جدایی‌طلبی کردها در عراق و نیز کشورهای خودشان مخالفت کرده‌اند. (البته در مواردی، به طرز متناقض و در رقابت با هم یا دولت مرکزی عراق، این کشورها از جنبش‌های شورشیان کرد در کشور همسایه حمایت‌هایی هم کرده‌اند که موضوعی جداگانه است.)

آمریکا نیز حداقل به دو دلیل با جدایی اقلیم کردستان از بقیه‌ی عراق مخالف است؛ گرچه، در کلام جانب کردها را نگه داشت. اول، به دلیل احترام به نظر ترکیه که متحد آمریکا در ناتو و غرب محسوب می‌شود و در این زمینه حساس است؛ دوم، به این دلیل که خصوصاً پس از انقلاب اسلامی و ماجرای تسخیر سفارت آمریکا در تهران، آمریکا (برخلاف برخی ادعاها) معمولاً به دنبال عراقی یکپارچه و قدرتمند برای ایجاد تعادل در برابر ایران بوده است.



در نقطه‌ی مقابل، ایالات متحده گرچه در مورد تجزیه‌ی سودان اسماً بی‌طرف بود، اما در عمل مانند بسیاری دیگر از کشورهای غربی از جدایی سودان جنوبی حمایت کرد؛ از جمله به این دلیل که جدایی سودان جنوبی را باعث تضعیف دولت اسلام‌گرای تندروی عمر البشیر می‌دانست. پس رویکرد آمریکا و غرب در مورد جدایی طلبی در دو کشور باهم متفاوت بوده است.

ژوست یونگردن:

# کردهای شمال سوریه: خودگردانی دموکراتیک آنارشیستی

ژوست یونگردن، دانشیار دپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه واگنینگن هلند است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Jongerden, Joost. "Governing Kurdistan: Self-Administration in the Kurdistan Regional Government in Iraq and the Democratic Federation of Northern Syria." *Ethnopolitics*, Vol. 18, No. 1, 2019, pp. 61–75.

ژوست یونگردن، دانشیار دپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه واگنینگن هلند، در مقاله‌ی «حکومت بر کردستان: خودگردانی در حکومت اقلیم کردستان عراق و فدراسیون دموکراتیک در شمال سوریه» شرح می‌دهد که چگونه در مناطق کردنشین شمال خاورمیانه، که با مرز عراق و سوریه به دو بخش تقسیم شده، دو نوع جنبش کردی متمایز و در نتیجه دو نظام خودگردانی متفاوت و در واقع رقیب هم پدید آمده است.

اولی الگوی اقلیم کردستان عراق، (موضوع نوشتار پیشین) مبتنی بر ایده‌ی دولت-ملت است، و دومی الگوی حزب اتحاد دموکراتیک سوریه یا پی‌دی در

شمال سوریه، که بر اساس اصول خودسازماندهی اجتماعی تحت تاثیر اندیشه‌های متأخر **عبدالله اوجالان** و **مورای بوکچین** بنا شده است.

این دو ساختار، با اینکه هر دو از سوی نیروهای سیاسی کرد به کار برده می‌شوند، ماهیتاً متفاوت هستند و پیامدهای متفاوتی در مفهوم شهروندی و روابط بیناقومی و بینامذهبی در منطقه دارند. در حالی که اولی تشکیل نوعی دولت، ذیل نظام فدرال، را در رأس دستور کار احزاب اصلی اقلیم کردستان عراق قرار داده است، الگوی کردها در شمال سوریه، حداقل در ادعا، خود مفهوم دولت (در واقع دولت‌ملت) را زیر سؤال می‌برد و نوعی دموکراسی سوسیالیستی مستقیم و فدراتیو را به عنوان جایگزین ارائه می‌دهد.

## تأثیر مورای بوکچین

اندیشه‌های متأخر عبدالله اوجالان به شدت تحت تأثیر **مورای بوکچین**، متفکر سوسیالیست **لیبرتاریان** و **آنارشویست** آمریکایی قرار داشت و به پیروی از بوکچین بود که از اصطلاح «خودمختاری دموکراتیک» برای اشاره به ظرفیت‌ها و مسئولیت‌های تصمیم‌گیری مردم محلی استفاده کرد؛ سیاستی که مبتنی بر نوعی دموکراسی مشارکتی و مستقیم، و نه دموکراسی مبتنی بر نمایندگی و انتخاب نمایندگان واسط است.

این مدل شامل شبکه‌ای چندلایه از مجامع محلی است که شامل «انجمن‌های دموکراتیک مستقیم در سطوح شهرداری، شهر، و محله» می‌شود و به تعبیر مورای بوکچین، به دنبال احیای جدی «سپهر سیاسی یا مدنی محلی» است.

در مناطق بزرگ‌تر، این مجامع در قالب کنفدراسیون دموکراتیک با هم متحد می‌شوند و در صورت قدرت‌گرفتن و موفقیت، دولت-ملت متمرکز و مرکزگرا را به چالش می‌کشند. بوکچین با همین منطق به دنبال **شهرداری‌سازی**

(municipalisation))، به جای ملی کردن (nationalisation) اقتصاد (تعبیری رایج در مارکسیسم سنتی) است، و همین الگو را جایگزینی نئوسوسیالیست برای نظام سرمایه‌داری شرکتی رایج در آمریکا و نظام مالکیت سرمایه‌داری و مدیریت گره خورده بدان می‌دانست.

بوکچین در آثارش بین دو ایده از سیاست، یکی مدل یونانی و دیگری مدل رومی، تمایز قائل می‌شود و می‌گوید این دو مدل باستانی به دو تصور متفاوت از سیاست و حکومت در روزگار مدرن منجر شده است. مدل اول یا الگوی یونانی (که بوکچین خود را با آن همسو می‌بیند) به دنبال شکل مشارکتی-باهمستانی از سیاست است؛ در حالی که مدل دوم یا مدل رومی، به دنبال شکلی تمرکزگرا و دولت‌گرا از حکمرانی است (هم او و هم اوجالان این الگو را رد می‌کنند)

تفاوت در آنجاست که مدل دولت‌گرا و متمرکز رومی ساکنان جامعه را همچون «گله‌ای از رعایا» می‌بیند؛ در حالی که، مدل یونانی به شهروندی فعال در دولت‌شهر اهمیت می‌دهد. بوکچین به شکلی آوانگارد اضافه می‌کند که متأسفانه در دوران مدرن، مدل رومی، و نه مدل یونانی، به شکل غالب حکمرانی بدل شد و حتی مبنای کار انقلابیون آمریکایی و فرانسوی در انقلاب‌های آمریکا و فرانسه در قرن هجدهم میلادی قرار گرفت.

البته مدل آنتی-یونانی هم حداقل به شکل بطئی و زیرزمینی در روزگار مدرن به کار خودش ادامه داد؛ از جمله، در کمون پاریس در سال ۱۸۷۱، شوراهای اولیه در اتحاد جماهیر شوروی که در بهار انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ شکل گرفت، و در مدل حکمرانی انقلابیون و آنارشئیست‌های اسپانیایی بین ۱۹۳۶-۱۹۳۶، پیش از قدرت‌گرفتن دیکتاتوری راست‌گرای فرانکو.

تفسیر بوکچین از دموکراسی مستقیم و شورایی، متأثر از برداشت رادیکال از دموکراسی متفکران رادیکال قرن هجدهم و در واقع شبیه متفکران معاصر چون آنتونیو نگری و مایکل هارت (در کتاب *انبوهه*) و حتی هانا آرنت (در کتاب *درباره‌ی انقلاب*) است که دموکراسی را حکومت «همه توسط همه» می‌دانستند و حکمرانی را قدرتی توصیف می‌کنند که «بدون هیچ قدرتی بالاتر از آن»، متعلق به مردم است.

## دیدگاه‌های متأخر عبدالله اوجالان

در ۲۵ سپتامبر ۲۰۱۷، رأی‌دهندگان در اقلیم کردستان عراق در یک *همه‌پرسی* در معرض این سؤال قرار گرفتند که «آیا مایلید که اقلیم کردستان و مناطق کردستانی خارج از محدوده‌ی اقلیم کردستان عراق دولت مستقلی شوند؟»<sup>۱</sup> این همه‌پرسی، که به سبب به رسمیت شناخته‌نشدن از سوی دولت مرکزی عراق و کشورهای منطقه و جامعه‌ی بین‌الملل ناکام ماند، به نظر *ژوست یونگردن*، نشان‌دهنده‌ی تغییری در موضع رسمی دولت اقلیم کردستان مبنی بر تعامل سازنده برای قدرت بیشتر و خودمختاری در یک عراق واحد بود.

ولی تقریباً در همان ایام در ۲۲ سپتامبر ۲۰۱۷، کردها و سایر ساکنین ساکن در «فدراسیون دموکراتیک» در شمال سوریه، روسای زن و مرد حدود ۳۷۰۰ «کمون» (commune) را انتخاب کردند که بر اساس سیستم خودگردانی غیردولتی مبتنی بر اندیشه‌های مورای بوکچین و افکار متأخر عبدالله اوجالان بنا شده بود.

عبدالله اوجالان تحت تأثیر آموزه‌های بوکچین بود که به این پرسش خودانتقادانه در مورد عملکرد پیشین پ ک ک رسید: آیا واقعاً استقلال‌طلبی

در قالب تشکیل دولت ملت و حکومتی نو (این بار به دست اقلیت، مثلاً کردها) راه نجات است یا نه؟

او با بازخوانی و نقد مبارزات رهایی‌بخش ملی کشورهای مختلف در دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی و نیز سوسیالیسم-کمونیسم کلاسیک، و با الهام از بوکچین، فلسفه‌ی سیاسی جدیدی را توسعه داد که الهام‌بخش جنبش‌های کردی در ترکیه و شمال سوریه شد. حزب کردی اتحاد دموکراتیک سوریه یا پی‌دی‌ک در شمال سوریه هم با الهام از این آموزه‌ها به توسعه‌ی یک معماری ایدئولوژیک برابری‌خواه بر اساس ایده‌ی جامعه‌ی خودگردان غیردولتی دست زده است.

اوجالان در دو کتابی که در زندان با عنوان **زندگی رهایی بخش: انقلاب زن (۲۰۱۳)** و **مانیفست تمدن دموکراتیک: عصر خدایان نقابدار و پادشاهان مبدل (۲۰۱۵)** نوشته است، استدلال کرده که نابرابری‌های اجتماعی و بی‌عدالتی‌های فرهنگی مستقیماً با فرآیند شکل‌گیری دولت مرتبط است و پیشینه تاریخی این نابرابری‌ها به شکل‌گیری ایده‌ی «مرد قوی» و ظهور سلسله‌مراتب جنسیتی و تبعیض‌آمیز میان زن و مرد باز می‌گردد. اوجالان در کتاب **زندگی رهایی‌بخش** استدلال کرد که مبارزه برای عدالت «مستلزم ایجاد تشکیلات سیاسی با هدف تحقق جامعه‌ای دموکراتیک است که برابری جنسیتی، و دوستداری محیط زیست است در آن اصل باشد و دولت عنصر محوری و اصلی آن نباشد.»

مبنای استدلال او، این سخن نیچه، فیلسوف آلمانی، در **چنین گفت زرتشت** است که از نهاد دولت و حکومت مدرن به عنوان «**سردترین هیولاهای سرد**» یاد کرده بود که هدف نهایی آن نه تحقق دموکراسی، آزادی، و حقوق بشر، که در نظر نیچه انکار و نفی این پدیده‌ها است.

## خودگردانی فدراتیو

یونگردن توضیح می‌دهد که نقد اوجالان بر دولت مدرن دو رشته‌ی تحلیلی را با هم ترکیب می‌کند: نقد اول متمرکز بر «اداری‌شدن دولت» است، و ایجاد طبقه‌ی دیوان‌سالار به عنوان طبقه‌ی مسلط بر بقیه‌ی جامعه. اوجالان و مورای بوکچین معتقد هستند در دولت اداری و بوروکراتیک لاجرم همواره تضادی بین مردم/توده‌ها و طبقه‌ی مسلط دیوان‌سالاران برآمده از دولت مرکزی وجود دارد.

جایگزین آنها برای این وضعیت نوعی سیستم اداری «خودگردان و محلی» است. نقد دوم اوجالان بر دولت مدرن مبتنی بر نقد ایده‌ی «دولت-ملت» است. بر اساس این نقد در دوران مدرن هدف نهایی دولت-ملت همگون‌سازی جمعیت بوده است، و ملت‌سازی به واسطه‌ی یکسان‌ساختن اقلیت‌ها با هویت غالب و محو تنوع و تکثر در جامعه انجام شده است. جایگزین برای این وضعیت نوعی از خودمختاری و خودگردانی است که بر حق گروه‌های قومی فرهنگی، جنسیتی، و مذهبی برای سازماندهی و بیان آزادانه‌ی علایق و هویت خویش در اجتماع تاکید دارد.

در اثری با عنوان **جنگ و صلح در کردستان، چشم انداز راه حل سیاسی مسئله کردستان** (۲۰۰۸) که در ایام گفتگوهای موسوم به «روند صلح» میان پ ک ک و حزب عدالت و توسعه‌ی ترکیه منتشر شد، اوجالان با رد دولت دیوان‌سالار و نیز دولت-ملت، از نوعی دموکراسی مستقیم دفاع کرد و نوشت:

«مردم باید مستقیماً در فرآیند تصمیم‌گیری جامعه دخیل باشند. این پروژه متکی بر خودگردانی جوامع محلی است و در قالب شوراهای باز، شوراهای شهر/شهرستان، پارلمان‌های محلی، و کنگره‌های بزرگ‌تر سازماندهی می‌شود. شهروندان به جای عضویت در نهادهای دولتی، کنشگرانی در این نوع نهادهای خودگردان خواهند بود.»

به گفته‌ی اوجالان، این مدل که آن را «خودگردانی فدراتیو» و کنفدرالیسم دموکراتیک هم نام می‌نهد، محدودیتی سرزمینی (بسان دولت‌ملت) ندارد و حتی می‌تواند در ورای مرزهای میان کشورها «ساختارهای دموکراتیک چندملیتی ایجاد کند».

این نوع مدل خودگردانی که در شمال سوریه الهام‌بخش گروه پ ی د بوده است، برخلاف مدل خودگردانی به‌کار گرفته‌شده در اقلیم کردستان عراق، سلسله‌مراتب افقی را به سلسله‌مراتب عمودی ترجیح می‌دهد و می‌کوشد فرآیندهای تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی را در جوامع محلی و بر اساس نوعی برابری‌خواهی سامان دهد. به بیان دیگر، این مدل قرار است چهارچوبی را فراهم کند که در آن اقلیت‌ها و گروه‌های قوم‌فرهنگی، جوامع مذهبی، گروه‌های جنسیتی، و غیره می‌توانند خود را به‌طور مستقل سازماندهی کنند.

(اینکه حزب و جریان پ ی د در سوریه در عمل چقدر در پیاده‌سازی این ایده‌ها موفق بوده است، البته، بحث جداگانه‌ای است و پرداختن انتقادی بدان مجال دیگری می‌طلبد.)



آمون چسکین و آنجلا کاجویفسکی:

## حق و حقوق «هموطنان روس» در کشورهای شوروی سابق؟

آمون چسکین مدرس مدرسه علوم اجتماعی و سیاسی دانشگاه گلاسکو در اسکاتلند است. آنجلا کاجویفسکی استادیار علوم سیاسی در دانشگاه آرکادیا در آمریکاست. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Cheskin, Ammon, and Angela Kachuyevski, "The Russian-Speaking Populations in the Post-Soviet Space: Language, Politics and Identity." *Europe-Asia Studies*, 71.1 (2019): 1-23.

آمون چسکین و آنجلا کاجویفسکی در مقاله‌ی «جمعیت‌های روس‌زبان در فضای پسا شوروی: زبان، سیاست، و هویت» به بررسی «ملی‌گرایی دولت خویشاوند» (kin-state nationalism) در سیاست خارجی فدراسیون روسیه می‌پردازند و شرح می‌دهند که چگونه روسیه در سال‌های اخیر، به جمعیت‌های روس‌زبان ساکن در کشورهای سابقاً عضو اتحاد جماهیر شوروی به عنوان نوعی «دیاسپورای بالقوه» می‌نگرد و سیاست خارجی خود را بر این اساس تنظیم می‌کند.

بر اساس ملی‌گرایی دولت خویشاوند مورد دفاع مقام‌های دولت روسیه، خصوصاً شخص پوتین، ساکنان روس‌زبان کشورهای عضو اتحادیه شوروی سابق و مشخصاً شرق اوکراین، به عنوان «هموطن روس» محسوب می‌شوند، و گفتمانی معطوف به رسیدگی به مطالبات آنها به عنوان یکی از اهرم‌های سیاست خارجی شکل می‌گیرد.

مقاله‌ی چسکین و کاجویفسکی پیش از تجاوز نظامی روسیه به اوکراین، در فوریه‌ی ۲۰۲۲، نگاشته شده است و در آن نوعی محافظه‌کاری آکادمیک در انتقاد از سیاست‌های دولت روسیه به چشم می‌خورد. با این حال، در این مقاله، برخی مبانی حمله‌ی نظامی روسیه به اوکراین از دید ملی‌گرایان روس شرح داده شده است، که به مناسبت فضای بین‌المللی شکل گرفته پس از جنگ اوکراین و روسیه، آن را به عنوان مکمل نوشتارهای پیشین، این بار با تمرکز بر ابعاد سیاست خارجی بحث اقلیت‌های قومی، در این مجموعه گنجانیم.

## «روس‌زبانان» به عنوان واحد تحلیل

سیاست رسمی دولت روسیه در سال‌های اخیر در قبال روس‌زبانان کشورهای همسایه بر اساس دیدگاه «جهان روسی» تعریف شده است که نگاه فرهنگی و سرزمینی به هویت روسی را در هم می‌آمیزد و ابزاری برای مداخله در امور دیگر کشورها در اختیار سیاستمداران روس، خصوصاً شخص پوتین، قرار می‌دهد.

چسکین و کاجویفسکی پیش از جنگ اخیر روسیه و اوکراین نوشتند: «علی‌رغم ماهیت پراکنده‌ی هویت‌های روسی زبان و یا قومی روس... روسیه اخیراً به دنبال ابراز و پیگیری سیاستی منسجم در قبال گروهی از افرادی است که به طور فزاینده‌ای از آنها به عنوان «هموطنان روس» یاد می‌کند.»

به‌رغم آنکه روس‌زبانان در جمهوری‌های شوروی سابق دارای تنوع قومی، اجتماعی، و اقتصادی هستند، روسیه، خصوصاً در دوره‌ی طولانی زمامداری ولادیمیر پوتین، کوشیده قوانینی تدوین کند که به این کشور امکان می‌دهد خود را «حافظ حقوق روس‌زبانان حتی خارج از مرزهای قانونی» روسیه معرفی کند. نویسندگان پیشنهاد می‌کنند که در متون دانشگاهی به جای تمرکز بر روی روس‌تبارها در جمهوری‌های خارج روسیه، که مفهومی مبهم است، از عبارت «روس‌زبانان» استفاده شود، که به نوبه‌ی خود با تکرر قومیتی جمعیت روس‌زبان منطقه‌ی مزبور سازگارتر است.

اشغال کریمه در سال ۲۰۱۴ از سوی ولادیمیر پوتین آشکارا «به عنوان اقدامی برای حمایت از حقوق روس‌زبانان» در ورای مرزهای قانونی فدراسیون روسیه توجیه شد.

در نظر چسکین و کاپویفسکی سیاست‌های دولت روسیه در مورد ادعای رسیدگی به مطالبات «هموطنان روس خارج‌نشین»، بیش از آنکه «بازتاب ضروری مرزهای گروهی واقعی» روس‌زبانان در خارج روسیه باشند، «شیوه‌های گفتمانی هستند که هدفشان ایجاد و حفظ مرزهای گروهی است.» یعنی نوعی ابزار قدرت هستند و بر این اساس ظرفیت آن را دارند که در کشورهایی که میزبان تعداد زیادی از روسی‌زبانان هستند به واکنش‌های متقابل و احساسات ضدروس دامن بزنند.

این تحلیل آشکارا در مورد وضعیت اخیر اوکراین نیز صادق است؛ گرچه تنها به اوکراین که حالا در وضعیت جنگ با روسیه است منحصر نمی‌شود و مثلاً جمهوری‌های حوزه‌ی بالتیک جزو شوروی سابق، مشخصاً استونی و لتونی (لاتویا) را نیز در برمی‌گیرد.

## درآمد جنگ اوکراین

نویسندگان توضیح می‌دهند که از زمان فروپاشی شوروی و تأسیس فدراسیون روسیه در اواخر سال ۱۹۹۱، علاقه به «دیاسپورای جدید روسیه» در میان سیاستمداران روس وجود داشت. با فروپاشی ناگهانی اتحاد شوروی که متشکل از ۱۵ جمهوری بود، حدود ۲۵ میلیون روس‌زبان/روس‌تبار در ۱۴ کشور مستقل و تازه‌تأسیس (جز خود روسیه) زندگی می‌کردند که مهم‌ترین آنها اوکراین بود.

از همان زمان، پژوهش‌های دانشگاهی شکل گرفت که موضوع‌شان رابطه‌ی این جمعیت بزرگ روس‌زبان با «وطن خارجی»‌شان یعنی روسیه بود. یعنی سال‌ها پیش از حمله‌ی نظامی کنونی روسیه به اوکراین، بودند محققانی که احتمال نوعی خشونت قومی را در کشورهایی با جمعیت بزرگ «روسی» محتمل می‌دانستند. چشم‌اندازها برای ادغام اجتماعی-سیاسی جمعیت روس‌زبان خارج از روسیه در دولت‌های تازه‌تأسیس برآمده از اتحاد جماهیر شوروی مانند اوکراین همواره موضوع بحث بوده است.

با این حال، تا پیش از الحاق کریمه به روسیه در سال ۲۰۱۴ با تهاجم روسیه، یعنی در کم‌تر از دو و نیم دهه میان سال‌های ۱۹۹۱ تا ۲۰۱۴، خشونت قومی قابل ملاحظه‌ای میان دولت‌های تازه‌تأسیس عضو شوروی سابق و روس‌زبانان شکل نگرفته بود. (البته مثلاً در سال ۲۰۰۸ روسیه به گرجستان، آبخازیا و اوستیای جنوبی، لشکرکشی نظامی کرد، ولی ابعاد خشونت مانند جنگ اوکراین نبود.)

الحاق یک‌طرفه‌ی کریمه به روسیه در واکنش به ناآرامی‌های انقلاب سال ۲۰۱۴ و در ادامه‌ی آن جنگ داخلی در مناطق شرق اوکراین به مدت هشت سال، که نقطه‌ی اوج آن تهاجم نظامی فوریه‌ی ۲۰۲۲ بود، از این نظر نقطه‌ی عطفی بسیار جدی است. حمله‌ی نظامی ۲۰۲۲ روسیه به اوکراین که ذیل نام مبارزه با نئونازیسم و برای نجات «هویت روسی» سازماندهی شده است، تا این لحظه

منجر به جدایی بخش‌های روس‌نشین اوکراین در منطقه‌ی **دونباس** و الحاق یک‌طرفه آنها به روسیه با تأسیس جمهوری‌های خودخوانده **دونتسک** و **لوهانسک** شده و به قیمت کشته‌شدن و آوارگی ده‌ها هزار نفر و بحران انرژی و غذا در سطح جهانی تمام شده است. البته چنانکه اشاره شد در مقاله‌ی چسکین و کاجویفسکی که پیش از تجاوز نظامی اخیر روسیه به اوکراین نگاشته شده، به این موضوع مستقیم پرداخته نمی‌شود.

با این‌حال نویسندگان در تحلیلی که امروز بیش از حد خوشبینانه به نظر می‌رسد، در مقاله نوشته بودند:

ترس از بسیج گروه‌های اقلیت روسی [علیه حکومت‌های غیرروس سابقاً جزو شوروی] تا حد زیادی بی‌اساس بوده است و سناریوهایی مانند آنچه در یوگسلاوی سابق [در جنگ میان صرب‌ها با کروات‌ها و مردم مسلمان بوسنی] رخ داد در فضای پس از شوروی رخ ندادند.

## قانون جدید هموطنی روس در دوره‌ی پوتین

برغم این خوشبینی، نویسندگان در مقاله می‌کوشند روابط اجتماعی-سیاسی بین روسیه، کشورهای عضو شوروی سابق، و روس‌زبانانی را که در این کشورها زندگی می‌کنند، با تکیه بر ادبیات و ابزارهای مفهومی مربوط به «مرز و سرحدات» در علوم سیاسی تجزیه و تحلیل کنند.

«قانون هموطنی روسیه» پیش از پوتین هم وجود داشت. با این حال، تغییرات سال ۲۰۱۰ به درخواست ولادیمیر پوتین در این قانون، این امکان را برای دولت روسیه فراهم کرد که بر اساس طیف وسیعی از دستاویزهای فرهنگی، تاریخی،

و قومی، جایگاه «هموطن روس» را برای افراد خاصی در خارج مرزهای روسیه در نظر بگیرد و بر اساس آن اقدام کند (بنگرید به این مقاله).

بر اساس تغییرات جدید که پس از الحاق کریمه به روسیه در سال ۲۰۱۴ پررنگ‌تر شد، تنها چیزی که برای روس‌بودن مورد نیاز است نوعی «ارتباط معنوی» است، یعنی «پیوندهای اجدادی با یکی از ۱۸۵ گروه قومی-ملی روسیه و یا یکی از ملیت‌های متعدد امپراتوری روسیه». چسکین و کاپویفسکی این تحول را در چهارچوب رویه‌ی جدید روسیه در مورد مفهوم مرز می‌بینند، که به موجب آن «دولت روسیه به طور یک‌جانبه به دنبال بازتعریف مرزهای فیزیکی و نمادین روس‌بودن و حتی ملت روسیه» است.

در دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی، **بوریس یتسین** رئیس‌جمهور وقت روسیه، که در مقایسه با پوتین موضع میانه‌روی در امور داخلی و بین‌المللی داشت و تا حدودی غرب‌گرا بود، تلاش کرد تا نوعی «هویت مدنی روسی» را ترویج کند که رویکردی تهاجمی به کشورهای همسایه‌ی روسیه با جمعیت روس‌زبان نداشت.

با اینکه در دیدگاه یتسین هم مرزهای سیاسی فدراسیون روسیه به عنوان مرز فیزیکی و همچنین نمادین بین «روسیه واقعاً موجود و تجسم‌های تاریخی و قوم‌فرهنگی آن هویت در جمهوری‌های سابق عضو شوروی» در نظر گرفته می‌شد، یتسین معتقد بود که خود کشورهای مستقل شده از شوروی به تنهایی صلاحیت احقاق حقوق روس‌زبان‌ها را دارند. ابتکار یتسین ولی توسط ملی‌گرایان رادیکال روس، «حزب کمونیست فدراسیون روسیه» (که شاید بشود گفت **ربطی به کمونیسم در معنای دقیق کلمه نداشت**)، و نیز حزب **لیبرال دموکراتیک روسیه** (که در واقع حزبی راست افراطی بود) به چالش کشیده شد.

این بخش از نخبگان سیاسی روسیه که بعداً عقبه‌ی سیاسی پوتین شدند، خواستار سیاستی قاطعانه‌تر در قبال روس‌تبارها در جهان بودند و کوشش پلتسین برای ارائه‌ی ایده‌ای جدید و مدنی از هویت روسی را به تأثیری‌پذیری مخرب او از لیبرالیسم غربی مرتبط می‌کردند و عمدتاً ردش می‌کردند. (بنگرید به این مقاله).

در توضیح نویسندگان همه‌ی اینها زمینه را برای به‌قدرت‌رسیدن طولانی‌مدت پوتین در روسیه و ملی‌گرایی تهاجمی او فراهم کرد. برای پوتین، روس‌ها صرفاً یک قومیت نیستند. این ملی‌گرایی تهاجمی به دولت روسیه این اجازه را می‌دهد که ادعای نهادی و فراسرزمینی در مورد «هموطنان خارج از کشور» داشته باشد؛ حتی در مواردی که آنها «از نظر قومی روس نیستند و صرفاً روس‌زبان هستند».

برخی رویکرد پوتین را آمیزه‌ای از روس‌انگاری قومی و مدنی نامیده‌اند که هم‌زمان برای روس‌بودن هم جنبه‌ی مدنی و صوری، و هم قومی ترسیم می‌کند و، در عین حال، مرزهای روسیه را فراتر از جغرافیای سیاسی کشور گسترش می‌دهد. پوتین در سخنرانی به مناسبت الحاق کریمه به روسیه در سال ۲۰۱۴ هم مردم روسیه را یک «ملت تقسیم شده» و به طور تصنعی از هم جداافتاده معرفی کرد و الحاق شبه‌جزیره را، البته در فضایی شاعرانه و رمانتیک، به عنوان بخشی از اتحاد مجدد ملت روسیه با بخش‌های جداافتاده‌ی خودش معرفی کرد.

در این نگاه، روس‌زبانان مقیم کریمه و اوکراین به عنوان نشانگرهای مرزی «ملت روس» ظاهر می‌شوند که فراتر از مرزهای سیاسی روسیه‌ی موجود از کشور دور افتاده‌اند.

هرچه در دوران زمامداری پوتین بر روسیه از سال ۲۰۰۰ به این سو جلوتر آمده‌ایم، این ادبیات او صریح‌تر هم شده است. این لفاظی‌ها در زمان حمله‌ی نظامی روسیه به گرجستان و اشغال آبخازیا و اوستیا در سال ۲۰۰۸ هرگز به آشکاری امروز نبود. (در زمینه‌ی مباحث این گزارش همچنین مراجعه کنید به کتاب [فراتر از کریمه](#)، نوشته‌ی آگنیا گریگاس)



نیکولاس مک‌گیهان:

## وقتی اکثریت کمترین حقوق اقلیت را هم ندارد

نیکولاس مک‌گیهان نویسنده و محقق حقوق بشر در حوزه خلیج فارس است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

McGeehan, Nicholas. "The Gulf's Servant Class." *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*, edited by Will Kymlicka and Eva Pföstl, Oxford University Press, 2014, pp.174-188.

نوشتار حاضر آخرین گزارش این مجموعه است و به وضعیت دشوار کارگران مهاجر در کشورهای عضو شورای همکاری خلیج فارس، به عنوان یک گروه پرجمعیت اما بدون حقوق شهروندی در این کشورها، می‌پردازد.

کارگران مهاجر در شش کشور عضو شورای مزبور، یعنی عربستان سعودی، امارات متحده عربی، کویت، قطر، بحرین، و عمان، البته، یک «اقلیت قومی/ملی» یکدست از نوع مطرح‌شده در مباحث چندفرهنگ‌گرایی ویل کیملیکا نیستند. این گروه در واقع مهاجران غیربومی هستند که به دلایل اقتصادی و برای کارگری در کشورهای عربی مزبور اقامت گزیده‌اند و معمولاً دین، فرهنگ، زبان، یا قومیت مشترکی ندارند.

با این حال، نیکولاس مک‌گیهان در مقاله‌ی «طبقه‌ی خادمان خلیج» استدلال می‌کند که کارگران مزبور گروهی فرودست و به وضوح قابل شناسایی در جوامع خلیج فارس هستند، و استثمار و بهره‌کشی از ایشان نیز نتیجه‌ی عضویت آنها در این گروه است.

مقاله‌ی مک‌گیهان البته بر وضعیت کارگران مهاجر در کشور امارات متحده‌ی عربی (منطقه‌های ابوظبی و دوبی ...) متمرکز است که بدرفتاری با کارگران در آن بیشتر از سایر کشورهای خلیج ثبت شده است. به گفته‌ی نویسنده، که خود **فعال حقوق کارگران** است، قوانین کار در امارات متحده‌ی عربی بر نابرابری عمیق قدرت بین کارگران مهاجر و کارفرمایان ملی و خارجی بنا شده است، و از جهاتی می‌شود آن را صورتی مدرن از برده‌داری دانست.

نویسنده همچنین می‌کوشد این موضوع را با اشاره به تاریخچه‌ی برده‌داری در منطقه و اهمیت اجتماعی آن برای نخبگان حاکم در کشورهای عضو شورای همکاری خلیج فارس توضیح دهد.

## «نظام کفالت» در امارات و استثمار کارگران خارجی

کشورهای شورای همکاری خلیج فارس به درجات مختلفی به نیروی کار کارگران مهاجر وابسته هستند. در این شورا، در یک طرف کشورهایی چون عربستان سعودی و عمان قرار دارند که در آنها افراد مهاجر و غیراتباع تقریباً ۲۰ درصد از کل جمعیت را تشکیل می‌دهند، و در طرف دیگر کشورهای امارات متحده عربی، و نیز قطر، کویت، و بحرین قرار دارند که در آنها افراد غیرشهروند حدود ۸۰ درصد از کل جمعیت را تشکیل می‌دهند!

در حالی که، وضعیت کشورهای عربستان و عمان در غیاب نیروی کار مهاجر در هم می‌ریزد، در گروه دیگر، اگر جمعیت مهاجر از این چهار کشور خارج

شوند، کشور به کل از کار می‌افتد. به بیان دیگر، در این کشورها بدون نیروی کار هندی، پاکستانی، سریلانکایی، بنگلادشی، نپالی و فیلیپینی مغازه‌ای باز نخواهد شد، تا کسی‌ای در خیابان حرکت نخواهد کرد، و کسی باقی نمی‌ماند که در شرکت‌های بزرگ نفتی کار کند!

براساس یک تخمین محافظه‌کارانه در سال ۲۰۱۴ تعداد کارگران مهاجر در منطقه حدود ده میلیون نفر بوده است و کل جمعیت منطقه حدود چهل میلیون تخمین زده می‌شود. پس می‌توان دید که کارگران مهاجر چه نقش مهمی در تداوم اقتصاد کشورهای حاشیه‌ی خلیج ایفا می‌کنند؛ با این حال این کارگران در جایگاه بسیار فرودستی در مقایسه با شهروندان این کشورها قرار دارند.

البته مک‌گیهان می‌نویسد در امارات متحده‌ی عربی رفتار با شاغلان غیرشهروند، که تقریباً هشتاد درصد از جمعیت تقریباً پنج میلیونی آن را تشکیل می‌دهند، یکدست نیست. سه طبقه از غیرشهروندان شاغل در امارات حضور دارند که باید از هم تفکیکشان کرد: اول، طبقه‌ای از شاغلان و کارکنان حرفه‌ای جهان‌وطن از کشورهای مختلف؛ دوم، طبقه‌ای از کارآفرینان خارجی، عمدتاً هندی و ایرانی؛ و سوم، طبقه‌ای از کارگران غیرماهر یا نیمه‌ماهر که عمدتاً از آسیای جنوبی به این کشورها مهاجرت کرده‌اند.

درآمد دو گروه اول و دوم بد نیست، و منظور از نیروی کاری که مک‌گیهان در مقاله از آنها با عنوان «کارگر مهاجر» یاد می‌کند (و شامل کارگران زن خانگی هم می‌شود)، دسته‌ی سوم است. این گروه به سبب کم‌درآمدی و وضعیت نامناسبشان متمایز از مهاجران ثروتمندتر خارجی و اتباع بومی اماراتی هستند.

نظام قانونی که مالکیت مشاغل و نحوه‌ی به‌کارگیری نیروی کار غیرشهروندان در امارات را تنظیم می‌کند، نظام «کفالت» نام دارد. به تعبیری، کفالت اصل زیربنای روابط بین شهروندان اماراتی، مهاجران، و دولت در این کشور است.

مطابق ساختار کفالت، مالکیت بخش عمده‌ی تمام مشاغل در امارات باید در اختیار یک شهروند بومی اماراتی، معروف به «کفیل» یا حامی باشد (البته مشاغل خارج از مناطق آزاد تجاری این کشور؛ چراکه قوانین منطقه‌ی آزاد جداست).

این قانون به اتباع اماراتی امکان می‌دهد فارغ از اینکه چقدر کار کنند و چقدر در اداره‌ی کسب و کار عملاً دخیل شوند، مالک اکثر مشاغل محلی باشند. در واقعیت اکثر اماراتی‌های صاحب‌کار اداره‌ی شرکت را به شرکای خارجی خود واگذار می‌کنند. در توضیح نویسنده، این سیستم به اتباع اماراتی اجازه می‌دهد تا کارگران مهاجر غیرماهر و یا نیمه ماهر را استثمار کنند و از نیروی کار ایشان با دستمزد پایین بهره ببرند.

**دیده‌بان حقوق بشر تأثیر نظام کفالت بر کارگران مهاجر را این‌گونه توصیف می‌کند:**

بر اساس اصل کفالت، امکان قانونی یک کارگر خارجی برای ورود، زندگی، و کار در امارات متحده‌ی عربی به خواست یک کارفرمای بومی بستگی دارد. اگر کارگر ساختمانی در امارات استعفا دهد، کارفرمای او از وزارت کار درخواست خواهد کرد که کارت جواز اشتغال او را لغو کند. اگر کارگر خارجی که بیش از دو ماه پس از لغو کارت اشتغالش در امارات باقی بماند، البته جریمه می‌شود. اگر کارگر کار را رها کند، کارفرمای اماراتی که پیشاپیش پاسپورت کارگر خارجی را در گرو دارد آن را به وزارت کشور امارات برمی‌گرداند؛ ویزای کار کارگر خارجی لغو می‌شود، گذرنامه او مهر ممنوعیت شش‌ماهه بازگشت به امارات می‌خورد، و ترتیب اخراجش به کشورش فراهم می‌شود.

کارفرمایان یا کفیل‌هایی که استعفا و خروج از کار کارگران خارجی خود را گزارش نکنند، ۵۰ هزار درهم امارات (معادل تقریباً ۱۳۵۰۰ دلار آمریکا) جریمه می‌شوند که مبلغ سنگینی است.

علی‌رغم اینکه دادگاهی در دبی در سال ۲۰۰۱ مصادره‌ی پاسپورت کارگران مهاجر را غیرقانونی اعلام کرد، این کار همچنان یک عمل مرسوم در بازار کار امارات است. مثلاً تحقیقات دیده‌بان حقوق بشر در سال ۲۰۰۶ در دبی و در سال ۲۰۰۹ در ابوظبی و نیز مصاحبه‌های خبرنگاران بی‌بی‌سی همان سال با کارگران مهاجر نشان می‌دهد که پاسپورت کارگران پس از ورود به امارات مصادره می‌شود. (در یک نمونه، در سال ۲۰۰۷ مقامات امارات پس از بخشیدن جریمه، ۴۰ هزار پاسپورت با مهر «مهاجر غیرقانونی» را به کنسولگری هند تحویل دادند!)

یکی دیگر از روش‌های بهره‌کشی از کارگران مهاجر اعمال هزینه‌های نسبتاً سنگین از سوی شرکت‌های استخدامی واسط، پرداخت دستمزدهای کم‌تر از آنچه ابتدا توافق شده بود، و تعویق چندماهه‌ی دستمزد در برخی موارد است. همه‌ی اینها در حالی رخ می‌دهد که در امارات متحده‌ی عربی، اتحادیه‌های کارگری مستقل عملاً حضور و یا اجازه‌ی فعالیت ندارند.

## شبح سنت برده‌داری

پرسش دیگر آن است که تا چه اندازه نژاد و جنسیت در تبعیض روا شده بر کارگران مهاجر در امارات و کشورهای خلیج فارس مؤثرند؟ آیا می‌توان این ستم را صرفاً نابرابری ناشی از استثمار اقتصادی در کشوری دانست که در آن سیاست‌های نئولیبرالی از سوی حکومتی غیردموکراتیک اعمال می‌شود؟

نشانه‌هایی وجود دارد مبنی بر اینکه مقررات مربوط به کارگران مهاجر در جامعه‌ی اماراتی به احساسات نژادپرستانه به سبک آپارتاید پهلوی می‌زند. مک‌گیهان ولی هم‌زمان می‌گوید اشتباه خواهد بود که استعمار کارگران مهاجر را بیش از هر چیز به نژاد ایشان نسبت دهیم.

نژاد، به گفته‌ی او، مانعی برای ورود افراد به طبقات بالای جامعه اماراتی نیست و نشانه‌ی این امر آنکه دبی محل زندگی یک قشر نخبه و مرفه هندی نیز هست. واقعیت آن است که «ثروت» تعیین‌کننده‌ی اصلی جایگاه اجتماعی فرد در جامعه‌ی اماراتی (و نیز دیگر کشورهای مشابه) است و مبنای تبعیض در درجه‌ی اول ملیت، قومیت، یا مذهب فرد نیست.

از سوی دیگر، فقدان ساختار حداقل دستمزد در امارات و کشورهای مشابه، در کنار فقر شدید برخی کشورهای جنوب آسیا شرایطی را ایجاد کرده است که به موجب آن بازاری جدی برای اعزام کارگران آسیایی ارزان‌قیمت به کشورهای چون امارات وجود داشته باشد. در این بازار، جذاب‌ترین کشورهای فرستنده‌ی کارگر آنهایی هستند که از یک سو، کارگران‌شان کم‌ترین دستمزد را می‌پذیرند، و از سوی دیگر، وابستگی دولت‌های فقیرشان به درآمد حاصله از تجارت با کشورهای خلیج فارس باعث می‌شود به دلیل بدرفتاری با شهروندانشان سروصدا و مشکلی ایجاد نکنند. به تعبیر دیگر، تبعیض نژادی (اگرچه جاهایی قابل مشاهده است) علت استعمار نیست، بلکه محصول جانبی استعمار اقتصادی و فقر است. این واقعیت در حالی رخ می‌دهد که رفاه بسیاری از شهروندان و ساکنان امارات به طور مستقیم به تلاش کارگران مهاجر بستگی دارد و کشور اساساً بدون نیروی کار آنها از کار می‌افتد.

در واقع نظام کفالت، به شیوه‌ای که رابطه‌ی فرد با کار و ابزار تولید را تعریف می‌کند، مبنایی قانونی برای ساختار طبقاتی تبعیض‌آمیز است که موضوع نقد

مارکسیستی را نیز فراهم می‌کند. کارگران مهاجر طبقه‌ی پرولتاریای کشورهای شورای همکاری خلیج فارس را تشکیل می‌دهند. زحمت و کار این گروه به نوبه‌ی خود به جیب غیربومیان سرمایه‌دار و نیز اتباع بومی اماراتی ریخته می‌شود که به تعبیر مارکسیستی دو طبقه‌ی به ترتیب بورژوازی و زمین‌داران و ملاکان را تشکیل می‌دهند.

البته در مورد جمعیت زنان کارگر خانگی در خانواده‌های اماراتی، میراث برجای مانده از گذشته‌ای که در آن برده‌داری خانگی در منطقه رایج بوده را هم باید به تحلیل اضافه کرد و تحقیقات مورخان و مردم‌شناسان در این زمینه را هم باید به ریشه‌یابی علل رواج استثمار کارگران در منطقه‌ی جنوب خلیج فارس افزود.

## نئولیبرالیسم در امارات

می‌شود ادعا کرد امارات متحده‌ی عربی در سیاست‌گذاری اقتصادی نئولیبرالیسم غربی را اجرا می‌کند. هم‌زمان، چنان‌که نویسنده توضیح می‌دهد، این کشور کوشیده است تا در افکار عمومی جهان خود را به عنوان دولتی مترقی و پیشرو، حداقل در میان کشورهای مسلمان، معرفی کند. با این حال، آنچه در این کشور در عمل در مورد کارگران مهاجر به اجرا در می‌آید تا حد زیادی با مفاهیم لیبرال دموکراتیک حکومت‌داری و چندفرهنگ‌گرایی حقوق بشری که متفکرانی چون ویل کیملیکا از آن دفاع می‌کنند در تعارض است.

با این حال، نخبگان مجری نئولیبرالیسم اقتصادی حاکم بر امارات متحده‌ی عربی (و نیز عربستان سعودی و دیگر کشورهای حوزه‌ی خلیج فارس) این مهارت را داشته‌اند که بر این موضوع در افکار عمومی جهان تا حد زیادی سرپوش بگذارند. چنان‌که اشاره شد، نوعی تداوم پنهان میراث برده‌داری در منطقه هم

در سوءاستفاده از کارگران خانگی در کشورهای عضو شورای همکاری خلیج فارس نمود دارد و به نوبه‌ی خود استثمار سیستماتیک جمعیت کارگران مهاجر و خدمتگذار در این کشورها را توجیه می‌کند.





دانشکده

DANESHKADEH.ORG